ZNAK

MIESIĘCZNIK

O JEDNOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA

Ks. WINCENTY GRANAT
Ks. ANDRZEJ ZUBERBIER
EKUMENISTA
Ks. STANISŁAW NAGY
Ks. STEFAN MOYSA
Ks. CZESŁAW BARTNIK
ROGER AUBERT
JERZY NOWOSIELSKI
MIKOŁAJ W. GOGOL
Ks. PIOTR MIROS
PRZEMYSŁAW MROCZKOWSKI

64

KRAKÓW

ROK XI PAŹDZIERNIK (10) 1959

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . . .	„ 36.—	kwartalnie . . .	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — (od nr 36 począwszy) nabywać można w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6, oraz w Administracji mies. „Znak", **Kraków, Wiślna 12.**

Maszynopis otrzymano 3. IX. 1959 — Druk ukończono w listopadzie 1959
Format A5 — Papier druk. sat. V kl. 61×86 g — Ark. druk. 11
Zam. 475 24. IX. 1959 — Nakład 7.000+350 egz. — C-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK MIESIĘCZNIK
ROK XI — Nr 64 (10)
Październik 1959
KRAKÓW

Cały świat chrześcijański żyje już od kilkudziesięciu lat pod znakiem usilnych dążeń do przywrócenia jedności Kościoła. Dążenia te znalazły swój wyraz przede wszystkim w Ruchu Ekumenicznym, dzięki któremu olbrzymia większość Kościołów Protestanckich nawiązała ze sobą ścisłą współpracę w ramach Światowej Rady Kościołów. W pracach Ruchu Ekumenicznego biorą też aktywny udział Kościoły Prawosławne. Kościół Katolicki ustosunkował się do tych dążności z dużym zrozumieniem i życzliwością, a obecny papież Jan XXIII poruszył oficjalnie sprawę zjednoczenia chrześcijaństwa z okazji zapowiedzi zwołania XXI Soboru Powszechnego. Wydarzenia nowego pontyfikatu wywołały niespotykane dotąd w świecie chrześcijańskim poruszenie i wzbudziły nowe nadzieje.

Przypomnijmy, że dnia 25 stycznia br. papież Jan XXIII przemawiając w bazylice św. Pawła Za Murami na temat jedności Kościoła zapowiedział zwołanie Soboru Powszechnego.

Starania o zjednoczenie chrześcijaństwa uważa obecny Papież za jedno z najważniejszych zadań swego pontyfikatu. Do zagadnienia tego powraca prawie w każdym swoim przemówieniu i poświęcił mu jedną część swojej pierwszej programowej encykliki Ad Petri Cathedram.

Wydaje się jednak, że zjednoczenie chrześcijaństwa to sprawa jeszcze dość odległa. Istnieją bowiem zasadnicze różnice doktrynalne, dzielące chrześcijan, a przezwyciężenie ich to istna kwadratura koła. Temu zagadnieniu zwłaszcza poświęcili w obecnym numerze „Znaku" swoje artykuły ks. Andrzej Zuberbier (Katolicy wobec problemu zjednoczenia), *ks. Stanisław Nagy SCJ* (Perspektywy zjednoczenia) i *ks. Stefan Moysa TJ* (W poszukiwaniu jedności). *Niemniej należy stwierdzić, że istnieje obecnie cały szereg czynników, które sprzyjają bardzo zjednoczeniu. Można by je ująć w cztery następujące grupy.*

Pierwsza — to przezwyciężenie trudności natury psychologicznej — wzajemnej niechęci, nieufności, uprzedzeń czy nawet nienawiści. Jeśli chodzi o stronę katolicką to należy stwierdzić z radością, że „wykreślono" ze współczesnego słownika takie raniące określenia,

jak „heretycy" i „schizmatycy". W ich miejsce pojawiło się inne: „oddzieleni Bracia".

Kiedy w listopadzie 1957 r. papież Pius XII wysłał list do kardynała Spellmana z okazji 50-lecia wprowadzenia Oktawy Modlitw o Zjednoczenie Chrześcijaństwa, tak pisał m. in.: „Pragniemy objąć wszystkich odłączonych Braci i gorąco Boga prosimy, by dozwolił im powrócić nie do domu obcego, lecz do domu wspólnego".

O przezwyciężeniu trudności natury psychologicznej świadczą również wymownie wspólne spotkania katolików i ewangelików podczas wspomnianej Oktawy Modlitw, która odbywa się rok rocznie od 18 do 25 stycznia. Podczas tych spotkań obecni modlą się razem w intencji, „aby wszyscy byli jedno, jako Ty Ojcze we Mnie, a Ja w Tobie". Spotkaniom tym Kongregacja św. Officium poświęciła dwa dekrety z grudnia 1949 r. i z lutego 1950 r.

Następnie — ze strony Kościoła katolickiego oraz przedstawicieli Kościołów protestanckich i cerkwi prawosławnych ukazują się często wypowiedzi postulujące postawę „wyjścia naprzeciw". Taki charakter mają wypowiedzi obecnego Papieża, dotyczące zapowiedzianego Soboru; w podobnym tonie były utrzymane liczne głosy i komentarze na temat Soboru ze strony przedstawicieli wielu wspólnot protestanckich i prawosławnych. Wszystko to świadczy o tym, że dokonuje się już zjednoczenie w miłości, aczkolwiek nie ma jeszcze zjednoczenia w prawdzie.

Druga grupa sprzyjających czynników to ożywiony i życzliwy dialog doktrynalny pomiędzy teologami protestanckimi i prawosławnymi z jednej strony, a katolickimi — z drugiej. Zadaniu temu służy np. Instytut Teologiczny im. ks. Adama Moehlera w Paderborn i stowarzyszenie naukowe Una Sancta. *Służą temu też wspólne konferencje naukowe, w których biorą udział przedstawiciele obu stron. O potrzebie tego rodzaju kontaktów mówił ostatnio kardynał Tisserant w głośnym już dzisiaj wywiadzie, udzielonym ateńskiemu dziennikowi „Akropolis". W wywiadzie tym opublikowanym w dniu 23 sierpnia br. kardynał Tisserant powiedział m. in.: „Praca ta (na rzecz zjednoczenia) będzie polegała głównie — według mego zdania — na przyjacielskich spotkaniach i licznych kontaktach, na współpracy w dziedzinie społecznej i charytatywnej oraz na dyskusjach teologicznych". Ilustracją tego oświadczenia może być wiadomość, jaką dnia 3 września br. podało Radio Watykańskie. W przyszłym roku odbędzie się mianowicie w Wenecji konferencja, w której wezmą udział przedstawiciele Kościoła Katolickiego i Kościoła Prawosławnego. Podkreśla się, że spotkanie to, choć nieoficjalne — niemniej jednak autoryzowane przez Kościół Katolicki i pod jego patronatem — odbędzie się po raz pierwszy od przeszło czterech stuleci.*

Trzecia grupa — to coraz pełniejsze uświadamianie sobie w całym świecie chrześcijańskim konieczności współpracy w realizacji pewnych zadań o charakterze duszpastersko-apostolskim. Wymienić można tutaj dwie zwłaszcza niezwykle ważne dziedziny, dotyczące całego chrześcijaństwa, a mianowicie: praca misyjna i rechrystianizacja społeczeństw zachodnich. Jeśli chodzi o akcję misyjną, to chrześcijanie zdają sobie coraz wyraźniej sprawę z tego, że praca ta byłaby bez porównania skuteczniejsza, gdyby wszyscy misjonarze głosili naukę Chrystusa w tej samej wersji. Rozdarcie chrześcijaństwa dziwi, zniechęca i gorszy niechrześcijan.

Drugim niezmiernie ważnym zadaniem o charakterze duszpastersko-apostolskim, jakie staje dzisiaj przed całym chrześcijaństwem, to — jak powiedzieliśmy — rechrystianizacja, czy nawet w pewnych wypadkach „reteizacja" tych ośrodków kultury zachodniej, które zostały przeniknięte indyferentyzmem religijnym, laicyzmem i materializmem praktycznym. Istnienie trzech odrębnych „bloków" chrześcijańskich utrudnia w bardzo dużym stopniu realizację tych zadań. Stąd wszyscy chrześcijanie uświadamiają sobie obecnie coraz wyraźniej swoją winę wobec Chrystusa za istniejące rozdarcie. Również parokrotne wypowiedzi Papieża i kardynałów Kurii Rzymskiej stwierdzają, że brak jedności w chrześcijaństwie nie jest zawiniony tylko przez niekatolików.

Do czwartej wreszcie grupy czynników, które sprzyjają zjednoczeniu chrześcijaństwa, należałoby zaliczyć coraz silniej dochodzące do głosu w współczesnym świecie tendencje uniwersalistyczne.

*

Zapowiedź zwołania Soboru Powszechnego, którego jednym z głównych celów — jak to już widzieliśmy — ma być sprawa zjednoczenia chrześcijaństwa, jest dla polskiego katolicyzmu sprawą bliską, mimo że liczba chrześcijan-niekatolików jest w Polsce stosunkowo nieduża (ok. 300 tys.).

Wyraz temu dał Episkopat Polski w liście pasterskim, który został odczytany we wszystkich kościołach z początkiem lipca br. Biskupi polscy piszą tam m. in.: „Tęsknota za zjednoczeniem ludzkości oraz spotęgowaniem życia religijnego w świetle nauki katolickiej jest znamiennym rysem ludzi naszych czasów. Tej właśnie tęsknocie odpowiada w pełni, na płaszczyźnie chrześcijaństwa, idea przywrócenia jedności Kościoła, realizująca gorące pragnienie wszystkich chrześcijan (...). Wielką zapowiedź Ojca św. podjęli biskupi całego świata; zapowiedź tę podejmują z radością wszyscy biskupi, kapłani i wierni Kościoła katolickiego w Polsce (...)". Następnie biskupi polecają ka-

płanom i wiernym odmawiać codziennie pewne modlitwy w intencji powodzenia Soboru.

Ordynariusz katowicki, biskup Adamski, w liście pasterskim na ten sam temat, z maja br., zachęcił do „akcji modlitewnej także protestantów, prawosławnych i innych chrześcijan żyjących poza Kościołem katolickim (...)'.

Warto w tym miejscu podkreślić, że wśród polskich ewangelików i prawosławnych idee Ruchu Ekumenicznego znalazły silny i żywy oddźwięk. Wyraziło się to w utworzeniu w r. 1951 Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej. Rada ta wydaje co miesiąc „Ekumeniczny Biuletyn Prasowy". Numer z lutego br. był w dużej części poświęcony zapowiedzi Papieża zwołania Soboru Powszechnego. Reakcja na ten akt Stolicy Apostolskiej była bardzo pozytywna. Biuletyn przytacza mianowicie obszerne fragmenty z cytowanego już oświadczenia prasowego Watykanu na temat zwołania Soboru. Następnie — Biuletyn zamieścił noworoczne orędzie prawosławnego patriarchy Konstantynopola, w którym ten wypowiada się na rzecz zjednoczenia chrześcijaństwa.

Nadmieńmy również, że wyznania chrześcijańskie niekatolickie w Polsce, które są reprezentowane w Chrześcijańskiej Radzie Ekumenicznej, urządzają co roku w dniach od 18 do 25 stycznia „Oktawę Modlitw" o zjednoczenie chrześcijaństwa.

Warto wreszcie w tym miejscu odnotować jeszcze jeden fakt. Mianowicie dnia 8 maja br. odbył się w Warszawie w Klubie Inteligencji Katolickiej odczyt ks. Andrzeja Bardeckiego pt. „W obliczu zapowiedzianego Soboru Powszechnego". Na odczyt ten przybyło również paru duchownych akatolickich, a m. in. przewodniczący Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej w Polsce, dr Zygmunt Michelis. W czasie dyskusji ks. dr Michelis wygłosił przemówienie, w którym gorąco powitał wysiłki obecnego papieża na rzecz zjednoczenia chrześcijaństwa. Na zakończenie zebrania odmówiono wspólnie „Ojcze nasz" w intencji powodzenia Soboru.

*

Przygotowując obecny numer „Znaku" zwróciliśmy się do kilku znanych katolickich teologów polskich oraz do paru osób świeckich z prośbą o napisanie artykułów poświęconych zagadnieniom dotyczącym zjednoczenia chrześcijaństwa — jak również wewnętrznych problemów współczesnego katolicyzmu. Zwróciliśmy się także do jednego z wybitnych teologów ewangelickich w Polsce, który przedstawił w obszernym artykule historię Światowego Ruchu Ekumenicz-

nego. Zamieszczamy również wypowiedź Jerzego Nowosielskiego, omawiającą tradycje liturgiczne w Kościele Prawosławnym.

W numerze bieżącym Czytelnicy znajdą więc artykuły naświetlające z różnych stron problematykę zjednoczenia. Zdajemy sobie sprawę, że to dopiero początek. Pragniemy, aby to był początek dobry, aby był praktycznym „wyjściem naprzeciw" naszym oddzielonym Braciom.

Oddając ten numer w ręce Czytelników redakcja „Znaku" wyraża głębokie przekonanie, że popularyzowanie w Polsce idei zapowiedzianego Soboru Powszechnego posiada doniosłe znaczenie wychowawcze. Przyczyni się to bowiem do pogłębienia wśród polskich katolików ducha tolerancji, złączonego z głęboką czcią dla prawdy oraz świadomej przynależności do Kościola Powszechnego i odpowiedzialności za Jego losy.

Ks. WINCENTY GRANAT

WIERZĘ W ŚWIĘTY KOŚCIÓŁ POWSZECHNY

1. PARADOKS KOŚCIOŁA

Dzieje chrześcijaństwa nie są zrozumiałe bez Kościoła, a ten w ciągu blisko dwu tysięcy lat swego istnienia ukazał wszystko, co ludzkie i arcyludzkie: miał wielu w swym gronie gorących apostołów, ale byli w nim także zacietrzewieni fanatycy; wydał Kościół licznych świętych i tworzył nową obyczajowość, jednak posiadał i posiada grzeszników, i tego się nie wstydzi wyznając publicznie, że i oni są jego członkami. Były w Kościele zbrodnie, lecz także nie obca mu jest heroiczna cnota. Kościół głosił pokój, a prowadził wojny, trzymał w ręku ewangelię miłości, a organizował krucjaty przeciwko niewiernym. Kościół przeżywał wszystkie ludzkie słabości, a więc herezje i schizmy, świętokupstwo; był świadkiem takich wewnętrznych rozdarć, że istniały wątpliwości, czy jest jeden chrześcijański Kościół, czy też wiele organizacji noszących to miano.

Bez wątpienia Kościół ukazuje nieraz oblicze bardzo ludzkie tak, że niektórych to aż gorszyło, a u wrogów wzbudzało nadzieję, że niedługo straci większość swych wyznawców. Na tym ludzkim zewnętrznym obliczu mimo wszystko widnieją historyczne zasługi Kościoła: przecież on wchłonął i przekazał kulturę grecką i rzymską, był kiedyś widomym znakiem jedności chrześcijańskiego świata, prowadził europejską politykę, organizował szkolnictwo na wszystkich stopniach, tworzył wspaniałą architekturę, rzeźbę, malarstwo i poezję. Jeśli dodamy dzieła miłosierdzia chrześcijańskiego, prowadzone i rozwijane przez Kościół, i jego wysiłki w kierunku uszlachetnienia obyczajów przez ewangeliczną etykę, to już zewnętrzne oblicze Kościoła, jeżeli nawet zbierzemy wszystkie ciemne fakty z jego historii, przedstawia się o wiele lepiej niż oblicze jakichkolwiek innych organizacji ludzkich.

W zewnętrznej twarzy Kościoła, obserwowanej przez tyle wieków, nie ujawnia się cała jego rzeczywistość; od czasu do czasu, może w chwilowym tylko błysku, zjawi się w Kościele światło innego oblicza, które nie jest z tej ziemi. Jakże to się dzieje, że Kościół rozrywany tyloma sprzecznościami nie rozleciał się dotąd? Jak to wyjaśnić, że Kościół opierając się tyle lat na potędze materialnej i państwach świeckich, a także w swoim kościelnym państwie, żyje i rozwija się, kiedy to wszystko prawie utracił? Jak to wytłumaczyć, że rozłamy, które dokonały się w XI w. i w okresie reformacji nie tylko nie zniszczyły Kościoła, lecz pobudziły w nim nowe i nieprzewidziane siły? Najprostszą hipotezą w odpowiedzi jest ta, że Kościół ma dwa „oblicza": jedno ludzkie, a drugie boskie.

Kościół jest realnym faktem, a jeżeli już każdy atom zawiera bogactwo, które nie da się bez reszty odcyfrować, tym bardziej należy to powiedzieć o człowieku i jego historii, a jeszcze w większym stopniu o tej rzeczywistości, której na imię Kościół; jest on z tej ziemi i zbrukany wszystkimi jej brudami, a równocześnie ma coś ze świętości Chrystusa Boga-Człowieka; żyje i rozwija się w czasie, a także podlega starzeniu się i dekadencji, a jednak ma w sobie coś z ustawicznie młodej i aktualnej wiekuistości. Kościół jak stawiał czoło aktualnym problemom pierwszych wieków, jak uczył człowieka średniowiecznego, tak też podaje swój pogląd na świat człowiekowi wieku dwudziestego, żyjącemu w pełnym rozwoju kultury technicznej. Kościół to dziwny paradoks połączenia świętości z grzechem, czasu z wiecznością, ludzkiego z boskim — dwa oblicza: jedno ludzkie, w którym pojawia się dobro i zło, plamy i światło — i drugie boskie, jaśniejące prawdą i miłością [1].

---

[1] Nie straciły znaczenia zdania wyjęte z książki angielskiego konwertyty R. H. Bensona: „Jakeśmy sobie wyobrazili badacza pełnego dobrej woli, który po raz pierwszy zetknął się z zagadnieniami Ewangelii, tak wyobraźmy sobie jeszcze człowieka, któremu świtać zaczyna jutrzenka wiary i który poznaje dzieje katolicyzmu.

Na pierwszy rzut oka wszystko wydaje mu się — boskie. Spostrzega na przykład, że katolicyzm jest czymś wyjątkowym, niepodobnym do innych społeczności ludzkich. Kiedy byt tamtych uzależniony jest od jakiegoś jednego miejsca, jednakowej natury, katolicyzm przeciwnie — rozwija się w miejscach jak najbardziej różnych. Inne społeczności mają swój czas rozwoju, potem zdążają do rozkładu i zamarcia. Różne dynastie powstają i upadają, dynastia Piotra rybaka pozostaje nienaruszona. Inne sprawy rodzą się i zanikają, stosownie do wpływu jaki wywierają na bieg świata; tu przeciwnie, katolicyzm najczynniejszy jest wówczas właśnie, gdy jego udział w sprawach ziemskich zupełnie jest udaremniony.

Badacz nasz wpada w zachwyt nad jego boską pięknością i dostrzega, nawet w jego czynach najzwyklejszych, Łaskę, której nie może zrozumieć. Patrzy ze

Na atom inaczej patrzy naukowiec fizyk, a inaczej polityk; spojrzenia poety i kupca na piękno lasu bardzo od siebie się różnią. W stosunku do Kościoła, rzeczywistości bosko-ludzkiej, mającej dwa oblicza: boskie i ludzkie, uwydatnia się dość często jakaś wąskość i ograniczoność spojrzenia. Zwolennicy racjonalizmu i naturalizmu wszelkich odcieni pragną widzieć w Kościele taką organizację, która dzięki niezwykle sprzyjającym okolicznościom rozrosła się i umocniła wchłonąwszy umiejętnie kulturę grecką i rzymskie prawo. Kościół według tego rodzaju poglądów byłby czystym przejawem ludzkiej religijno-społecznej działalności. Niektórzy ze wspomnianych badaczy szanują nawet Kościół, a jeśli są politykami, liczą się z nim, czasem chcą wykorzystać go dla ziemskich celów; nie widzą oni jednak całego Kościoła i dlatego zawodzą się w swoich obliczeniach sądząc, że po rozluźnieniu więzi

---

zdumieniem, jak katolicyzm bierze co jest ludzkie i śmiertelne: język pogański, który zamiera, architekturę w upadku, naukę czy filozofię i wlewa w nie swą nieśmiertelność. (...) Przyjmuje zwyczaje i rytuały społeczeństwa pogańskiego i czyni z nich symbole żywego kultu. A we wszystkie te rzeczy potrafi tchnąć ducha, który całkowicie jemu tylko jest właściwy, ducha Łaski i tego subtelnego piękna, którego sam tylko posiada tajemnicę... Tę boskość więc widzi nasz badacz przede wszystkim". s. 12—14) „...Ktoś inny zabiera się do historii katolicyzmu z wręcz przeciwnej strony. Dla niego jest to społeczność ludzka i nic więcej, i w samej rzeczy ten badacz znajduje tysiące dowodów, które popierają jego teorię. Notuje zadziwiające powodzenie chrystianizmu w pierwszych wiekach, szybkie rozszerzanie się nauki, wzrost wpływu i nic widzi w tym nic innego prócz szczęśliwych dla Kościoła warunków istnienia państwa rzymskiego. Zauważa nagłe i szybkie wywyższenie biskupa rzymskiego i tłumaczy je sobie przez szczególny traf, który przeniósł centrum państwa na wschód, a Rzymowi pozostawił dawny urok i tron pusty. Widzi, jak Kościół skorzystał z podziałów w Europie, jak odziedziczył stary geniusz łaciński: prawa i ładu, i w tym znajduje wyjaśnienie jego jedności i jego uroszczeń do rządzenia książętami i królami. Dla niego Kościół jest ludzki i nic więcej. Na pierwszy rzut oka nie ma w jego życiu ani jednego zjawiska, które by nie mogło być wyjaśnione przez przyczyny ludzkie. Jest on interesujący jako rezultat sił niezliczonych i złożonych, jest godzien szacunku jako najstarsza zorganizowana społeczność w Europie: posiada przewagę dyplomacji włoskiej; był przenikliwy, niezmordowany, wytrwały, lecz nic poza tym.

Jednak im bardziej badacz zagłębia się w jego dzieje, tym częściej napotyka zjawiska, które nie dadzą się łatwo zamknąć w zbyt uproszczonych teoriach. Jeśli Kościół ma wyłącznie charakter ludzki, to dlaczego prawa, rządzące wszystkimi innymi społecznościami ludzkimi, jak gdyby go nie dotyczyły? Dlaczego jest on społecznością jedyną, która nie wykazuje żadnego znaku rozkładu i upadku? (...) Albo też zatrzymując się przed faktami świętości Kościoła spostrzega, że różnica pomiędzy charakterami, jakie wytwarza w swych świętych, i najszlachetniejszymi charakterami tych, którzy mu nie podlegają, jest różnicą nie tylko stopnia, lecz nowej jakości. Jeśli jest instytucją czysto średniowieczną, to jakże mógł zdobyć taką wierność, jaką mu świadczy nowożytna Ameryka? Jeśli jest instytucją czysto europejską, to czymże się dzieje, że on tylko porozumieć się może ze Wschodem w jego właściwym języku? Jeśli katolicyzm jest jedynie wynikiem

społeczno-prawnej Kościół przestanie istnieć. Inne spojrzenie na Kościół jest wręcz przeciwstawne w stosunku do pierwszego: musiałby on według takiego mniemania składać się z samych świętych wszystkich wieków i byłby niewidzialny, nieuchwytny, czysty, nieskalany przez grzech. Kościół widzialny (lub kościoły) byłby tylko symbolem tej społeczności niewidzialnej, która wyznając prawdę i czyniąc dobro, jednoczy się z Chrystusem, byłby Głową wszystkich dobrych, gdziekolwiek by oni znaleźli się. Jest to drugie spojrzenie na Kościół, również błędne jak pierwsze, gdyż ograniczone. Kościół nie jest ani wyłącznie ziemski o ludzkim tylko obliczu, ani wyłącznie niebieski i święty, lecz zarówno jeden i drugi, w ścisłym połączeniu. Zwolennicy pseudomistycyzmu posuwają się niekiedy tak daleko, że w Kościele widzą samą nieskalaną boskość, a więc pragną zupełnie usunąć zeń ludzki pierwiastek.[2]

---

warunków doczesnych, to dlaczego wpływ jego duchowy nie okazuje i wtedy żadnych oznak słabnięcia, kiedy siły, które współdziałały w jego utwierdzeniu, są rozbite?

I teoria ta zaczyna tracić na pewności: bo jeśli Kościół jest instytucją ludzką, dlaczego jest tak wyraźnie boski? Jeśli jest boski, skądże ten pierwiastek tak realnie ludzki? Jak ongi niektórzy pytali: jeśli Chrystus jest Bogiem, jakże mógł doznawać naszych dolegliwości i umrzeć na krzyżu? tak dziś inni pytają: jeśli Chrystus był człowiekiem, jak mógł wypędzać demony i zmartwychwstać?

Powracamy do odpowiedzi. Jeśli Kościół katolicki uważać będziecie tylko za boski, natkniecie się na zgorszenia, upadki, braki. Jeśli uznacie w nim tylko rzecz ludzką, to zmuszą was do milczenia jego cuda, jego świętość i jego wieczne zmartwychwstania.

Naturalnie, że Kościół katolicki jest ludzki. Składa się z ludzi ułomnych, a jego człowieczeństwo nie jest nawet zabezpieczone, jak Chrystusowe, od grzechu. Zawsze więc były w nim rzeczy gorszące i będą zawsze. Papieże mogą sprzeniewierzać się swemu zadaniu w tym wszystkim, co dotyczy spraw ludzkich, księża mogą zdradzać swe owczarnie, laicy — wiarę. Żaden człowiek nie jest pewny. Również prawdą jest, że Kościół, p o n i e w a ż j e s t l u d z k i, korzystał z okoliczności ludzkich, by wzmóc swą potęgę...

...Ponad wszystko Kościół dowodzi swej boskości przez ten sam znak, jaki dawał Chrystus na dowód swego bóstwa. Przypuśćmy, że umiera co dzień, że jego sprawa upada w danym wieku i w danym kraju, że jego nauka jest zdyskredytowana w jednym pokoleniu, jego moralność — w drugim, a jego ideał w trzecim — a jednak jak to wytłumaczyć, że Kościół co dzień również zmartwychwstaje, że jego stare symbole zatykane są na nowo na ruinach, że jego cnoty głoszone są przez dzieci tych, którzy się go wypierali; że jego dzwony i muzyka rozbrzmiewają znowu tam, gdzie jego świątynie i gmachy były opustoszały?

Oto odpowiedź katolicka, która jedynie tłumaczy znaczenie historii jak nauka katolicka jedna tylko wyjaśnia sens opowieści ewangelicznej. Odpowiedź jest identyczna w obu wypadkach, a odpowiedzią tą jest uznanie, że życie, które wytwarza fakty w Ewangeliach i historię Kościoła, jest ludzkie i boskie zarazem" (R. H. B e n s o n, *Paradoksy katolicyzmu*).

[2] Na te dwa przeciwstawne spojrzenia na Kościół zwraca uwagę encyklika *Mystici Corporis*, wydana przez Piusa XII w 1943 r.: „Gdy bowiem z jednej

Słusznie zwraca uwagę Yves M. J. Congar, że aktualne zadanie eklezjologii polega na tym, aby dwa bieguny życia Kościoła, tj. jego strukturę prawną i mistyczno-nadprzyrodzoną z sobą łączyć nie niwecząc jednak napięcia między nimi. Kościół jest instytucją prawną, posiada jednak posłannictwo niewidzialne i kierowany jest przez Ducha św. [3]

2. KOŚCIÓŁ DALSZYM CIĄGIEM CHRYSTUSA

Nie zbliżymy się w żaden sposób do tajemnicy Kościoła, jeśli nie będziemy pamiętać o fakcie, któremu na imię Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek i Odkupiciel. Chrystus głosił naukę o Bogu i człowieku, uczył o drodze ku ostatecznemu celowi, wskazywał, jakie powinny być międzyludzkie stosunki, a przede wszystkim przez swoją mękę i śmierć na krzyżu sprowadził na ziemię nowy rodzaj miłości najszlachetniejszej i bezinteresownej. Ta właśnie miłość jest siłą wyzwalającą z grzechu, jest środkiem wysługującym nadprzyrodzone dobro, przeciwstawia się następnie wszelkim grzechom i więcej daje dobra, niż go mógł zabrać grzech. To dobro, jakie pojawiło się przez krzyż Chrystusa, mogło być udzielane indywidualnie i bezpośrednio, jednak z woli Opatrzności Bożej powstaje Kościół, w którym ludzie mają z sobą i Chrystusem pracować, aby sobie przyswajać owoce działalności Odkupiciela [4]. Chrystus Pan złączył się tak ściśle ze swoją społecznością, że stał się jej Głową, tj. zwierzchnikiem, i wpływa na nią w dalszym ciągu, bo odprawia w niej mszę św., udziela sakramentów, rozdaje łaski, kieruje nią i broni przed błędem.

Chrystus Pan w rozdawnictwie nadprzyrodzonego dobra chce

---

strony trwa jeszcze błąd racjonalizmu, który wszystko, co jest wyższe nad siły zdolności ludzkiej i co je przekracza, uważa za zupełny absurd, oraz łączący się z nim inny, lecz pokrewny rodzaj błędu, zwany naturalizmem pospolitym, który nie widzi i nie chce widzieć w Kościele Chrystusowym nic innego, poza węzłami prawnymi i społecznymi; to z innej znowu strony wkrada się fałszywy mistycyzm, który, aby zatrzeć niewzruszone granice między stworzonymi rzeczami a ich Stwórcą, fałszuje Pismo Święte" (tł. X, st. 6, Londyn 1945, s. 22).

[3] Yves M. J. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1953, s. 173.

[4] „I dlatego to Jezus Chrystus, wisząc na krzyżu, nie tylko zadość uczynił sprawiedliwości Ojca Przedwiecznego, ale też wysłużył nam, swoim krewnym, niewypowiedzianą obfitość łask. Tych łask mógłby udzielać całemu rodzajowi ludzkiemu bezpośrednio sam, jednakże Jego wolą było, by to dokonywało się przez widzialny Kościół, w którym ludzie mogliby się jednoczyć i by przez niego wszyscy mogli korzystać z boskich owoców Odkupienia drogą społecznego z nim współdziałania. Tak jak Słowo Boże raczyło posłużyć się naszą naturą, aby odkupić ludzi swą bolesną męką — tak w podobny niemal sposób czyni Ono poprzez wieki użytek ze swego Kościoła, aby utrwalić dzieło, które zaczęło" (Encyklika *Mystici Corporis*, j. w., s. 25).

zachować dwie istotne właściwości ludzkiej natury: jej wolność i społeczny charakter. Kościół tedy jest dobrowolną i społeczną współpracą wiernych z Odkupicielem w dziedzinie realizacji Królestwa Bożego.

Kościół jest opisywany i określany jako ciało mistyczne Jezusa Chrystusa. W ten bowiem sposób najlepiej wyrażamy tę niezwykle ścisłą więź między odkupionymi i Odkupicielem. Chrystus jest nazwany Głową Kościoła ze względu, że jest w nim najgodniejszy jako Bóg-Człowiek i pośrednik między niebem a ziemią, a następnie ze względu na to, że Kościołem rządzi, jest z nim organicznie zespolony i nań ustawicznie oddziaływuje. Z racji swego związku z Chrystusem Kościół jest nawet nazywany drugim Chrystusem i całym Chrystusem. Tego rodzaju wyrażenia, znane od pierwszych lat istnienia Kościoła, brzmią może zbyt starodawnie, ale mówią to samo, co w historii ludzkiej kultury nazywamy dynamicznym oddziaływaniem genialnych osobowości w jakiejkolwiek dziedzinie ludzkiego życia. Wielcy ludzie wpływają poprzez wieki kształtując świadomość społeczeństw. Pomyślmy, jaka to wielka jest siła miłości Chrystusa, organizującego widzialno-duchową społeczność, trwającą przez tyle wieków! Mistyczne ciało Chrystusa pojawiło się na ziemi nie przez jakąś grę naturalnych sił i w wyniku religijnej ewolucji, ale przez niezwykły fakt ofiarnej śmierci na drzewie krzyża. Chrystus przygotowywał konstytucję dla swej społeczności głosząc Królestwo Boże, obiecując prymat Piotrowi, dokonał jednak budowy na krzyżu [5], a ogłosił istnienie Kościoła, gdy w sposób widzialny w dniu Zielonych Świąt zesłał Ducha Pocieszyciela.

Kościół powstał na krzyżu, bo wówczas jego cel, tj. zbawienie ludzi — stało się czymś rzeczywistym, bo prymat Piotra i jego następców uzyskał wtedy wartość, a sakramenty stały się narzędziami życiodajnej łaski. Chrystus zdobył sobie społeczność nie przez krwawy podbój, nie przez umowę społeczną i traktaty czy przez zorganizowanie filozoficznej szkoły, lecz dzięki wyzwoleńczej sile miłości, która jednoczy i zwycięsko walczy z siłami zła.

Z faktu, że Kościół zjawił się na ziemi wówczas, gdy Zbawiciel wypowiedział słowa: „Wykonało się", wnioskujemy, że nowa organizacja ma przede wszystkim charakter religijny, że nie jest społecznością polityczną lecz związkiem ludzi połączonych ideą

[5] „Zaś fakt, iż dzieła swego dokonal Chrystus na Krzyżu, narzędziu męki, stwierdzają nieprzerwane świadectwa Ojców Świętych, będących zdania, iż Kościół zrodził się na Krzyżu — jak nowa Ewa lub matka wszystkich żyjących — z boku Zbawiciela. A więc wielki Ambroży, rozważając sens przebicia boku Chrystusowego, tak mówi: »Teraz buduje się, teraz... się formuje, teraz nabiera swych kształtów, teraz tworzy się... Teraz powstaje duchowy gmach świętego kapłaństwa«" (Enc. *M. C.*, j. w., s. 32—33).

Ewangelii i chęcią realizacji dobra. Słusznie tedy zachęca nas św. Paweł, „byśmy czyniąc prawdę w miłości wzrastali we wszystko w tym, który jest głową, tj. w Chrystusie. Z niego całe ciało złączone i zjednoczone wszystkimi spojeniami wzajemnych usług, według sposobu działania właściwemu każdemu człowiekowi przyczynia sobie wzrostu i buduje się w miłości" (*Ef.* 4, 15—16). Kościół powstał na krzyżu, a więc jest instytucją soteriologiczną i wszystko w nim, a więc dogmaty, sakramenty, Msza św. i cała liturgia są nauką i działaniem Chrystusa Odkupiciela. Tak samo widzialno-prawna organizacja Kościoła służy tym samym celom, jak chciał Chrystus Pan, składając swą ofiarę. Dzięki krzyżowi Chrystusa Kościół jest święty, gdyż w nim Zbawiciel złożył swoje dobro i w nim tworzy świętych, tj. zjednoczonych z Bogiem przez miłość. Jak Chrystus umarł za wszystkich ludzi, tak i Kościół ma gromadzić wszystkich bez względu na rasę, narodowość i stopień kultury, jest więc powszechny.

3. ISTOTA KOŚCIOŁA

Chrystus odkupił człowieka całego, a więc jego ciało i duszę, i pragnął, aby wszyscy odkupieni mogli społecznie działać i troszczyć się o swoje cele religijne, a szczególnie o wiekuistą jedność z Bogiem. Jak w postaci Zbawcy jest złączona boska i ludzka natura widzialna, jak w każdym człowieku istnieje związek elementów widzialnych z duchowymi, tak analogicznie Kościół składa się z dwóch części istotnych: widzialno-prawnej i mistyczno-nadprzyrodzonej; obie są z woli Chrystusa istotne i kaleczymy Kościół, deformujemy jego obraz, jeśli którąkolwiek z tych części usuwamy. Przekreślanie części widzialnej Kościoła lub jej niedocenianie wiedzie do jakiegoś platonizmu i pseudomistycyzmu, powstaje wtedy Kościół złożony z samych świętych lub przeznaczonych, Kościół ponadziemski, który jest raczej ideałem niż faktem. Usuwanie z pola widzenia drugiej części istotnej powoduje degradację Kościoła do rzędu organizacji naturalnej. Duże niebezpieczeństwo tkwi nawet w niedocenianiu elementów nadprzyrodzonych w Kościele, ponieważ zjawia się skłonność ich dewaloryzacji na korzyść środków czysto naturalnych.

W części istotnej widzialno-prawnej Kościoła istnieje dostrzegalny prymat każdorazowego biskupa rzymskiego; jest on nie tylko symbolem jedności Chrystusa i Kościoła, ale rzeczywistą jednoczącą siłą. Jeśli Chrystus chciał, aby Kościół był jednością, jeśli tego na pewno pragnął i o to się modlił [6], to ustanowienie prymatu wydaje

[6] „A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dla słowa ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, by i oni byli jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał" (*J.* 17, 20—21).

się bardzo logiczną konsekwencją. Do części widzialnej Kościoła należy władza biskupów (jurysdykcji i święceń), należy widzialny obrządek Mszy św. i sakramentów św. i w ogóle całość jego prawnej organizacji posiadającej własne prawa i przepisy. Widzialność Kościoła to dalej wierni, którzy z nim są zjednoczeni; słusznie tu zauważa Karol Adam, że ta widzialność Kościoła nie polega „jedynie na widzialności pojedynczych jego członków,lecz na widzialności ich zwartej jedności" [7], a więc jest on widzialny społecznie.

Widzialność Kościoła sprawia, że jest on czymś określonym, może stosować odpowiednie środki, znać swoją wartość, leczyć się i udoskonalać. Bez elementów widzialnych nie wiadomo byłoby, kto jest, a kogo nie ma w kościelnej społeczności. Kościół zrywający z widzialnością nie ma nic wspólnego ani z widzialną hierarchicznie zorganizowaną społecznością z czasów apostolskich, tj. ze społecznością chrzczonych i wyznających jedną wiarę, i różni się od ich „ciała Chrystusa" z listów Pawłowych; przecież pisze apostoł narodów w liście do Efezjan: „Jedno ciało i jeden duch jako wezwani jesteście do jednej nadziei wezwania naszego. Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest" (*Ef.* 4, 4).

Oprócz części widzialnej Kościoła jest w nim druga o wiele ważniejsza; zaliczamy do niej najpierw Chrystusa Odkupiciela i ustawiczne jego oddziaływanie na cały Kościół. Duszą Kościoła, a więc tą siłą, która ożywia, spaja, powoduje wzrost, nazywamy Ducha Świętego, a ściślej mówiąc wszystkie trzy Osoby Trójcy św. One to jednoczą się w szczególniejszym związku nie tylko z każdą duszą człowieka sprawiedliwego, ale przebywają w całym Kościele i są dlań ustawicznym źródłem życia, które pulsuje słabiej lub mocniej, zależnie od współpracy wiernych i planów Opatrzności Bożej. Elementem niewidzialnym w Kościele są wszystkie Boże łaski i dary krążące w nim na kształt niewidzialnej energii, którą możemy porównać z krążeniem krwi w ludzkim organizmie. Wewnętrzne modlitwy i ofiary, wszystkie zwycięstwa nad złem, cały niewidzialny wysiłek w tworzeniu dobra są również niewidzialnymi zastrzykami duchowej energii Kościoła. W społeczności Chrystusowej spotykamy charyzmatyków, tj. ludzi obdarzonych szczególniejszymi nadprzyrodzonymi łaskami, z którymi współpracują; moglibyśmy ich nazwać geniuszami dobra i świętości; oni to pod wpływem Ducha św. są ratunkiem i pomocą Kościoła szczególnie w jego okresach przełomowych. Niektórzy spośród charyzmatyków ujawnili się przez swe dzieła (np. zakonodawcy albo jacyś wyjątkowi święci, którzy tworzyli w Kościele nowy typ życia), ale większość pozostała niewidzialna i ukryta.

---

[7] *Istota katolicyzmu*, tł. z niem. X. J. Korzonkiewicz, Poznań 1930, s. 57.

Do składników niewidzialnych Kościoła zaliczamy również nadprzyrodzony cel, do którego ma on ludzi prowadzić; tak samo wewnętrzna wiara i miłość są ze swej natury niewidzialne. Na Kościół dzięki obcowaniu świętych oddziałowują w sposób niewidzialny święci czy to przebywający w niebie, czy będący jeszcze w czyśćcu. Warto tu zauważyć, że typem Kościoła a zarówno jakby początkowym Kościołem, jest Matka Najświętsza. Jeśli Kościół cały jest zorganizowaną współpracą z Odkupicielem, to Maryja pierwsza wyraziła zgodę na taką współpracę i realizowała ją przez całe swoje życie, a więc łącznie z Chrystusem stała się początkowym Kościołem.

Obraz Kościoła, który zarysowuje się w swych elementach ponadempirycznych, jest niezwykle bogaty i dopiero on daje zrozumienie niezwykłych paradoksów katolicyzmu, a więc ze Kościół często kona i powstaje do nowego życia, że jest on na ziemi, a od niej oderwany, że korzysta ku zgorszeniu niektórych — ze środków ziemskich, a równocześnie uważa je za mniej wartościowe od duchowych, że ma grzeszników i świętych, że troszczy się o swój pobyt i miejsce w świecie, a uczy, że cel ostateczny jest najważniejszy. Kościół jest dla nas paradoksalny, niezrozumiały, a dla wielu, i to chyba słusznie, nieobliczalny; nazywamy to po chrześcijańsku jego tajemnicą. „Kościół — jak trafnie zauważa H. de Lubac — nie jest jakąś rzeczywistością z tego świata, poddającą się wszystkim miarom i analizom"[8]. W Kościele działają nadprzyrodzone prawa łaski i sam Bóg, który przeprowadza w świecie swe plany; z tego względu dzieje tej społeczności, pisane w duchu racjonalistycznym, wyglądają niekiedy groteskowo i dowodzą właśnie wbrew zamierzeniom, że w Kościele pracują jakieś niewytłumaczalne potęgi. Według ludzkich przewidywań Kościół powinien się był skończyć w czasie schizmy zachodniej i reformacji, powinna go była obalić racjonalistyczna krytyka, a tymczasem starzejący się Kościół odświeża się i mówi światu stare prawdy, ale w nowy sposób.

4. CZŁONKOWIE KOŚCIOŁA

Encyklika *O Mistycznym Ciele* wymienia trzy warunki rzeczywistej przynależności do Kościoła: odrodzenie przez wodę chrztu, wyznawanie prawdziwej wiary i łączność z naczelną władzą Kościoła: „Do rzeczywistych członków Kościoła zaliczać można tylko tych ludzi, którzy są odrodzeni wodą chrztu i wyznają prawdziwą wiarę, a którzy nie oderwali się od organicznej całości ciała godną pożałowania samowolą lub nie zostali odłączeni przez prawowitą

[8] *Méditations sur l'Eglise*, Paris 1953, s. 12.

władzę z powodu ciężkich przestępstw"[9]. Te jasne i bardzo wyraźne zdania wywołały w niektórych kołach zdziwienie: były jakimś zaskoczeniem, a nawet objawem jakiejś nietolerancyjności Kościoła; czyż można tak sobie lekko odłączać od Chrystusowego Kościoła licznych chrześcijan, nie będących rzymskimi katolikami? — przecież mogą oni należeć do niewidzialnego Kościoła — jak się dawniej mówiło — do jego duszy. A może nawet wśród niechrześcijan są tacy, którzy posiadając nadprzyrodzoną wiarę i miłość należą do Chrystusa Pana? Krytycy nie zauważyli, że z faktu widzialności Kościoła wynika postulat wyraźnego określenia jego członków; także z przekonania, że jeden tylko Kościół może być prawdziwy, słusznie należy wnioskować, że członkowie innych kościołów i wyznań przyjmując inną naukę i nie uznając jednej naczelnej określonej władzy, nie mogą być wbrew swej woli rzeczywistymi członkami tej społeczności widzialnej, w której owa władza sprawuje rządy. Pius XII w encyklice *O Mistycznym Ciele* zgodnie z pracami wielu teologów podał klasyczne rozstrzygnięcie wątpliwości powstałych w tej materii, pisząc o skierowaniu się do Kościoła za pomocą nieświadomego pragnienia[10]. Jeśli chcemy zrozumieć to nieświadome pragnienie, musimy sobie uprzytomnić, 1° — że każda prawda i dobro jest siłą swej natury skierowane ku Bogu; 2° — że akt nadprzyrodzonej wiary i miłości jest możliwy poza rzeczywistym członkostwem Kościoła; 3° — wszyscy zbawieni otrzymują łaskę przez Chrystusa. Z tych nauk głoszonych stale przez Kościół wynika, że mogą istnieć poza nim ludzie, którzy posiadają wiarę i chrześcijańską miłość kierującą ich ku Chrystusowi (Głowie Kościoła), a więc i do Kościoła. Niekoniecznie musi to być pragnienie świadome; wystarczy, że ktoś pełni zgodnie ze swoim sumieniem Wolę Bożą. Członkostwo tedy w pragnieniu może zastąpić rzeczywistą i formalną przynależność do Kościoła, chociaż z nią wcale nie utożsamia się, bo nie posiada wtedy tego dobra, jakie ma katolik, będący rzeczywistym członkiem Kościoła. Kościół chce przygarnąć pod swe skrzydła wszystkich, co mają wiarę i miłość, i uczy ich związku z sobą, lecz nie uważa ich za rzeczywistych członków, bo takimi oni sami, chociaż często bez swej winy, być nie chcą, mając przekonanie, że Kościół rzymsko-katolicki albo nie jest prawdziwy, albo jest tylko jednym z wielu prawdziwych Kościołów Chrystusa.

---

[9] Encyklika, j. w., s. 29—30.

[10] Chociaż w nieświadomej jakiejś intencji i pragnieniu (*inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum Redemptoris corpus ordinentur*) kierują się ku mistycznemu ciału Odkupiciela, to jednak są pozbawieni tych niebieskich darów i pomocy, z których jedynie mogą korzystać w Kościele katolickim (*AAS* 35 [1943] 243).

Kościół kierując się zasadą, by nie odpychać od siebie nikogo, korzysta tylko w ostateczności z władzy wyłączania ze swego grona tych, którzy nie chcą wyznawać tej samej wiary, lub popełnili szczególnie ciężkie występki rozrywając więź społeczną. Kościół nie uznał za swoją nauki tych platonizujących teologów, którzy chcieliby w nim widzieć jedynie świętych; skoro w grzesznikach pozostaje wiara i miłość, to nie są oni całkowicie odłączeni od Chrystusa i Kościoła. Ponieważ nie są członkami obdarzonymi pełnym nadprzyrodzonym życiem, nazywamy ich dlatego członkami zmartwiałymi [11]. Katolicyzm, jak w stosunku do innowierców uczy, że przynależą do Kościoła w pragnieniu (jeśli mają wiarę i miłość), tak w stosunku do grzeszników, którzy chcą doń należeć, okazuje miłosierdzie mówiąc o ich przynależności przez wiarę i nadzieję; w jednym i drugim wypadku Kościół pragnie objąć wszystkich, którzy chcą być z nim złączeni, a mają prawdę i dobro; Kościół dąży do tego, aby objąć swym zasięgiem wszystkich świętych na ziemi, bo jest powszechny i święty, a nie usuwa ze swego grona grzeszników, bo jest ziemski i wyrozumiały, kochając nawet okruchy dobra w nich pozostałe.

5. CO TO ZNACZY, ŻE POZA KOŚCIOŁEM RZYMSKO-KATOLICKIM NIE MA ZBAWIENIA

Teologiczny aforyzm: poza Kościołem nie ma zbawienia, wypowiadany i uznawany przez katolików, wywoływał częste sprzeciwy i powstawanie zarzutów tej treści, że Kościół jest ekskluzywny, nietolerancyjny i staje w sprzeczności z duchem ewangelii. Aforyzm ma jednak swą logikę: jeśli Kościół jest z woli Chrystusa społecznością religijną prowadzącą do zbawienia, a ludzie mają obowiązek doń należeć, to słuszny jest wniosek, że kto nie chce świadomie i dobrowolnie wejść w jego bramy — nie może celu

---

[11] „Nie można również mniemać, że Ciało Kościoła, ze względu na to, iż nosi miano Chrystusa, składa się nawet w czasie obecnej pielgrzymki ziemskiej jedynie z członków odznaczających się wybitną świętością, albo też że jego społeczność stanowią ci tylko, których Bóg do wiekuistego szczęścia przeznaczył. Zbawiciel nasz bowiem jest tak nieskończenie miłosierny, iż nie odmawia miejsca w tymże swoim mistycznym Ciele tym, którym niegdyś nie odmówił miejsca przy posiłku. Nie każde przecież dopuszczenie się chociażby ciężkiego występku jest tego rodzaju, by ze swej natury odłączało człowieka od Ciała Kościoła, tak jak to czynią grzechy schizmy, herezji i apostazji. Nie zanika również życie w tych wszystkich, którzy, chociaż utracili przez grzech Boską miłość i łaskę, zachowują jednak nadal chrześcijańską wiarę i nadzieję, a Duch Święty, oświecając ich jasnością niebieską, budzi w nich najgłębszymi namowami i wzruszeniami zbawienny lęk oraz daje im Boską podnietę do modlitwy i do pokuty za upadek" (Encyklika *M. C.*, j. w., s. 30—31).

ostatniego osiągnąć. Na takie postawienie sprawy słyszymy replikę, że wielu wcale o Kościele nie słyszało, wielu uważa go za twór czysto ludzki; chrześcijanie odłączeni najwyżej gotowi mu przyznać równouprawnienie z innymi Kościołami, a nie wyłączny przywilej posłannictwa Chrystusowego — czy więc ich wszystkich usuwamy z drogi zbawienia? Chcąc zrozumieć sens aforyzmu musimy sobie uświadomić, że sam Kościół mówi o możliwości zbawienia tych, co nie są jego rzeczywistymi członkami. W uroczystym dekrecie Soboru Trydenckiego o usprawiedliwieniu człowieka czytamy, że przeniesienie ze stanu grzechu do łaski po promulgowaniu Ewangelii jest możliwe przez otrzymanie chrztu z wody albo przez pragnienie tego sakramentu [12]. Z takiej nauki łatwo wyprowadzić wniosek, że ci, którzy nie przyjęli sakramentu chrztu z wody, mogą otrzymać odpuszczenie grzechów i łaskę uświęcającą, a więc osiągnąć także wiekuiste zbawienie. Skądinąd wiemy, że chrzest z wody jest koniecznym warunkiem rzeczywistego członkostwa Kościoła; stąd dalszy wniosek, że zbawiają się nie tylko członkowie Kościoła, ale i ci, którzy doń należą w pragnieniu (nieuświadomionym).

Autentyczne wyjaśnienie zasady: Poza Kościołem nie ma zbawienia — mamy w dekrecie Kongregacji św. officjum, wydanym z okazji szerzenia niekatolickiej nauki przez Leonarda Feenley w Bostonie (USA); ów teolog zaczął wyjaśniać wspomniany aforyzm w sensie ekskluzywnym, tzn. na drodze zbawienia umieszczał tych, jedynie, którzy są rzeczywistymi członkami Kościoła. W dekrecie czytamy: Aby ktoś otrzymał wiekuiste zbawienie, nie zawsze wymaga się, aby w rzeczywistości stał się członkiem Kościoła, lecz postuluje się przynajmniej, aby się z nim złączył intencją i pragnieniem (*voto ac desiderio*). Według autora dekretu takie pragnienie nie zawsze może być wyraźne, gdyż Bóg przyjmuje pragnienie ukryte; zakłada ono jednak nadprzyrodzoną wiarę i miłość [13]. Mamy tedy autentyczne wyjaśnienie, rozstrzygające chyba wszystkie wątpliwości. Poza Kościołem nie ma zbawienia — oznacza: poza przynależnością do Kościoła w rzeczywistości lub w pragnieniu zbawienia nie ma. Wszyscy ludzie, którzy mają prawdę i miłość, należą do Kościoła, przynajmniej w pragnieniu.

W świetle powyższych uwag zrozumiemy, w jaki sposób niekatolicy mogą osiągnąć zbawienie. Wśród nich myślimy naprzód o chrześcijanach, którzy zerwali jedność z Kościołem rzymsko-katolickim, a więc o protestantach i prawosławnych. Kiedy ma-

---

[12] *Quae quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationes aut eius voto fieri non potest.* (Denz. 796).

[13] Dekret został potwierdzony przez Piusa XII w dn. 12. II. 1953 r. Por.: „The American Ecclesiastical Review" 127 (1952) 307—311; T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, 2 t., Romae 1954, t. II, s. 319—322.

ją oni nadprzyrodzoną wiarę w Chrystusa jako Boga-Człowieka, a także w życiu swoim okazują miłość Boga i bliźniego, wówczas znajdują się w żywym związku z Chrystusem jako pośrednikiem zbawienia i wiekuisty cel mogą osiągnąć. Ci wszyscy chrześcijanie należą do Kościoła rzymsko-katolickiego w nieświadomym pragnieniu, bo przecież chcą należeć do prawdziwego Kościoła, a taki jest tylko jeden.

Mahometanie i wyznawcy religii mojżeszowej wierzą, że Bóg podał naukę przez wybranych proroków i mogą ją przyjąć aktem nadprzyrodzonej wiary; skoro z nią połączą miłość, wówczas jednoczą się z Bogiem, a także w pragnieniu z Kościołem,w którym Bóg mieszka, znajdują się więc na drodze zbawienia.Wśród pozostałych ludzi przechowała się często wiara w Boga i w naukę przezeń objawioną; kiedy oni wierzą, że Bóg istnieje i że jest sprawiedliwy, to spełniają pierwszy warunek osiągnięcia zbawienia. Tym ludziom zachowującym prawo natury i żyjącym zgodnie z sumieniem Bóg okazuje swą dobroć, dając im łaskę świętości; są oni wtedy związani z Chrystusem, a przez niego z Kościołem, więc mogą zdobyć wiekuisty cel.

6. STOSUNEK KOŚCIOŁA DO ZIEMSKICH CELÓW

Kościół jest dalszym ciągiem Chrystusa Odkupiciela i dlatego ma realizować jego cele, a więc odnawiać i ustawicznie uświęcać człowieka w całości jego życia, a przez to kierować go do ostatecznego celu. Kościół jest tedy społecznością religijną; jest organizacją nie z tego świata, ale prowadzi do Boga ludzi żyjących na tym świecie i dla tego nie mogą być dlań obojętne sprawy ziemskie. Człowiek nie dzieli się na człowieka świeckiego i religijnego, lecz stanowi jednostkę i osobę dążącą ku swym przeznaczeniom w konkretnych warunkach historycznego istnienia. Prawdą jest, że Kościół, jak powiedział współczesny teolog M. Schmaus, nie ma żadnego bezpośredniego posłannictwa dla świata, dla kultury, dla nauki i sztuki [14], ale nie jest mu wcale obojętne, wśród jakiej kultury musi pracować. Kościół winien jednak wpływać na ukształtowanie się typu życia, gdyż religijna kultura nie może ograniczyć się do jednej tylko warstwy psychiki; byłoby to sprzeczne z jednością ludzkiej

[14] Kościół nie ma żadnego bezpośredniego posłannictwa dla świata, dla polityki, dla kultury, dla nauki i sztuki. Chrystus nie chciał wtrącać się bezpośrednio w ukształtowanie ziemskich spraw. Leżało mu na sercu nie to, aby kształtować polityczne lub kulturalne życie, lecz by formować stosunki między człowiekiem a Bogiem. Nie oznacza to wcale, że jego działanie pozostało bez wpływu na ziemskie instytucje. Co więcej, przez to, że zmienił On do głębi człowieka, zmienił również instytucje stworzone przez ludzi (M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik*, III, 1. *Die Lehre von der Kirche*, München 1958, s. 653).

natury. Były okresy w życiu Europy, kiedy Kościół z braku innej siły kulturalnej oddziaływał bezpośrednio na kształtowanie się stosunków polityczno-społecznych, a nawet gospodarczych, lecz to zostało mu narzucone przez określone warunki historyczne i nie pochodziło z jego istotnej misji. W każdym okresie historii Kościół dbał o moralne i zgodne z Ewangelią ukształtowanie stosunków ludzkich — i to już należy do bezpośrednich jego zadań; jest on bowiem świadom, że ma realizować nie jakąś świętość ukrytą, samoistną i oderwaną od konkretnego życia, lecz świętość określonego człowieka, który pracuje w swoim zawodzie i ma codzienne obowiązki.

Kościół jest powszechny, a więc ponad-narodowy, ale nie znajduje się w sprzeczności z celami narodowymi, jak w ogóle łaska nie może zwalczać natury. Kościół w swej długiej historii wykazał, że pragnie współżyć z narodowymi kulturami, a jest zdolny zasymilować je i uszlachetnić do tego stopnia, że dla każdego narodu może stać się narodowy. To wcale nie oznacza usunięcia wszystkich możliwych tarć; są one nieodłącznym przywilejem ludzkiej natury, ujawniającej tendencje nie zawsze z sobą zgodne; walka jednak permanentna wcale nie wynika z istoty Kościoła jakoby wrogiego dla celów ziemskich; nie chce on ich pomniejszyć w obliczu wiekuistego życia, bo przecież przez nie dopiero i przez ich pełną realizację człowiek dąży ku celom ponadczasowym. Takie stanowisko Kościoła nie jest podyktowane chwilowymi wymaganiami koniunktury, ale pochodzi z kilku światopoglądowych założeń. Po pierwsze: Kościół jako instytucja łaski nie może przeciwstawiać się naturze, ponieważ do istotnych funkcji łaski należy aprobować wartości natury ludzkiej, leczyć je z ujemnych skłonności i wad, i podnosić na płaszczyznę życia nadprzyrodzonego, tj. do przyjaźni z Bogiem i jego synostwa. Po drugie: jak Chrystus przyjął ludzkie ciało aprobując jego wartość, jak posługiwał się ludzką naturą i uczył ludzi szlachetnego życia, tak samo Kościół winien aprobować, błogosławić i kształtować sumienie. Po trzecie: ziemskie cele są wyznaczone ludziom przez Bożą Opatrzność, która wszystkim kieruje i dlatego Kościół musi troszczyć się nie tylko o Królestwo Boże w niebie, ale także na ziemi, wykonując i prowadząc dzieła miłosierdzia. Kościół ma dawać świadectwo Chrystusowi nie w obłokach i nie w przyszłym życiu, lecz tu na ziemi: „Otrzymacie Ducha św. zstępującego na Was — rzekł Chrystus do apostołów — będziecie mi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei i Samarii, i aż po krańce ziemi" (*Dz* 1, 8). Mimo to Kościół jest organizacją apolityczną i ponadgospodarczą, jest społecznością religijną i ponadnarodową; jest on stróżem prawdy, którą uznaje za pochodzącą od Boga, szerzy dobro przez środki łaski powierzone mu przez Chrystusa.

7. JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

Kościół jest jeden dlatego, że ma jednego Chrystusa jako niewidzialnego Zwierzchnika, wyznaje jedną wiarę, korzysta z tych samych środków zbawienia, a za duszę ma Ducha św. Kościołowi przyświeca jeden najwyższy cel, tj. zjednoczenie z Bogiem. Jedność zewnętrzna Kościoła znajduje swój wyraz w prymacie biskupa rzymskiego i zależnych odeń biskupów poszczególnych diecezji, uwidacznia się także w jedności ofiary Mszy św., w której wierni mają obowiązek uczestniczyć. Należy tu dodać, że właśnie Eucharystia jako ofiara Mszy św. i jako sakrament jest symbolem jedności Kościoła i przyczyną, która ustawicznie taką jedność tworzy, łącząc wiernych z jednym Chrystusem. Jedność Kościoła nie oznacza wcale jakiegoś religijnego ujednolicenia, bo właśnie przy całej jedności organizacyjnej jest on bogaty w swojej liturgii, różnoraki w wielu zakonach i zgromadzeniach. Kościół nie trzyma się kurczowo jednej szkoły w swej teologii i filozofii, mimo, że sympatię okazuje ze zrozumiałych względów dla tego lub owego systemu, np. tomizmu. Kościół broniąc się przed skrajnościami naturalizmu i pseudomistycyzmu nie skłania mimo to swych wiernych, aby uprawiali jeden typ ascetycznego życia.

W Kościele może znaleźć miejsce każdy naród, by mógł zgodnie ze swym duchem przeżywać katolicyzm; tak samo nie będzie w nim się czuł obco żaden człowiek czy to o pokroju sentymentalnym, czy intelektualnym, typ kontemplacyjny czy aktywny, indywidualista lub społecznik [15].

Jedność Kościoła jest faktem ustawicznie zagrożonym i dlatego wymaga ciągłej obrony, jest również zadaniem do spełnienia, i to rozłożonym na wszystkie wieki. Wzruszająca i jakże piękna, a zawsze aktualna jest modlitwa Chrystusa o jedność: „A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dla słowa ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty Ojcze we mnie, a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał. Jam w nich, a Ty we mnie tak, by byli w jedności doskonałymi i aby świat poznał, żeś Ty mnie posłał" (J. 17, 20—21, 23). Nie byłby

[15] I dziś mogą być aktualne zdania wypowiedziane przez Stanisława Brzozowskiego: „Dzisiaj przeciwstawia się Kościołowi nazbyt często jakieś ewangeliczne chrześcijaństwo pierwotne — chrześcijaństwo prawdziwe. Jest to złudzenie. Chrześcijaństwo rozwinięte w fakt społeczny to właśnie Kościół katolicki. Inne formy chrześcijaństwa są tylko mniej pełne" (*Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s. 77—78). Według Brzozowskiego Kościół jest sumą prawd najcenniejszych i najbogatszych... jest on nadprzyrodzonym, nadludzkim faktem (*Pamiętnik*, Kraków 1913, s. 36).

„Katolicyzm jest dziwną budową. Kto nie usiłował wżyć się weń, nie zna jego tajemnic i jego czarów. Przeciętny Polak katolik mało lub wcale nie wie

chrześcijaninem, kto by dziś nie pragnął jedności wszystkich wierzących w Chrystusa-Boga-Człowieka. Mnożą się dziś prace na temat ruchu zjednoczeniowego [16]. Pojawiają się dyskusje na temat idei, które łączą i dzielą [17], i od których należałoby zacząć dialog. E. Schlink postawił dwanaście tez mających stanowić podstawę dyskusji między protestantami i katolikami, oto one: 1. Kościół jest Bożym ludem powołanym ze świata przez Chrystusa; 2. Kościół jest prorockim, kapłańskim i królewskim ludem powołanym w świat przez Chrystusa; 3. Kościół jest społecznością, w której działa Chrystus i która jest powołana do Bożej służby; 4. Kościół jest czekającą na Chrystusa oblubienicą, która jako Boża społeczność bierze już częściowo udział w przyszłej uczcie weselnej, 5. Kościół jest ciałem Chrystusa; jest ono budowane jako Boża społeczność, przygotowane do nowej wszystko ogarniającej rzeczywistości (*Zum neuen All*); 6. Kościół jest społecznością darów łaski; ich rozmaitość uobecnia łaskę działającego Chrystusa; 7. Kościół jest gminą rządzoną przez Chrystusa za pomocą pasterskiego urzędu; 8. Kościół jest jeden, święty, katolicki i apostolski; 9. Kościół jest niezniszczalny; 10. Kościół jest w tym świecie widzialny; 11. Kościół oczekuje na sąd; 12. Kościół oczekuje na uwielbienie, które się dokona przez mającego przyjść Chrystusa [18]. Widać z powyższych tez ile punktów stycznych może dać katolikom i protestantom dogmatyczne studium o Kościele. W stosunku do odłączonych braci protestantów należy zrozumieć przyczyny, które spowodowały rozłam, a równocześnie wykazywać, że pozytywne elementy protestantyzmu znajdują w Kościele nie swe zaprzeczenie, lecz wypełnie-

o tym, jak głęboki umie być katolicyzm, gdy się w nim szuka głębokości. Pierwszym pozorem rzucającym się w oczy jest subordynacja, brak krążenia krwi i ducha, martwota. Posłuszeństwo hierarchiczne, podporządkowanie laików duchowieństwu są to najbardziej uderzające rysy kościelnej budowy, ale w granicach tego posłuszeństwa Kościół posiada swoje kaplice dla samotników, krypty dla myślicieli, baszty dla rycerzy; to co orle i to co podziemne w ludzkiej duszy, znajduje tu schronienie" (*Legenda*, s. 72).

[16] Bouyer L., *Catholicisme et oecumenisme*, „La Vie intelectuelle" 13 (1945) 6—30; Congar I., *Chrétiens désunis. Principes de l'oecuménisme catholique*, Paris 1937; Conord P., *Brève histoire de l'oecuménisme*, Paris 1958; Rademacher A., *Der religiöse Sinn unserer Zeit und der oecumenische Gedanke*, Bonn 1939, Rouse R., Neill S. Ch., *History of the Ecumenical Movement* 1517—1948, London 1954; Sartory Th., *Kirche und Kirchen*, w pracy zbiorowej: *Fragen der Theologie heute*, Zürich 1957, s. 339; Villain M., *Introduction à l'oecumenisme*, Paris 1958; obszerniejszą literaturę podaje Jaki St., *Les Tendances nouvelles de l'ecclesiologie*, Roma 1957 s. 120—150).

[17] por. H. Bruston, *Point de vue protestant*, „Lumière et vie" 7 (1958), nr 40, s. 4—18; G. Martelet, *Point de vue catholique*, j. w., s. 19—43.

[18] *Christus und Kirche. Zwölf Thesen für ein ökumenisches Gespräch zwischen Theologen der evangelischen und römischen Kirche*, „Kerygma und Dogma" 1 (1955) 208—225.

nie [19]. Odnosi się to i do wschodnich chrześcijan odłączonych, którzy w swej liturgii zachowali więcej niż protestanci punktów stycznych z Kościołem. Jeden z odnowicieli idei Kościoła kończąc swą książkę *O istocie katolicyzmu*, odzywa się o tej boskiej instytucji słowami wielkiej miłości: „Dlatego kochamy Kościół nasz — mimo, nie: właśnie dla jego ubogiej postaci zewnętrznej. Katolik afirmuje swój Kościół takim, jakim on jest. Bo takim, jakim jest, jest dla niego Kościół objawieniem świętości, sprawiedliwości i dobroci Bożej. Katolikowi nie zachciewa się ani żadnego idealnego Kościoła, ani też Kościoła estetów, w ogóle żadnego zamku Graala na ziemi. W Kościele katolik miłuje swoją matkę. A chociaż ta matka od długiej wędrówki przyprószona jest kurzem, chociaż chód jej czasem jest powolny i od utrudzenia ciężki, a twarz poorana zmarszczkami, które wyryła troska i nędza — zawsze to przecież matka. W sercu jej płonie dawna miłość. Z jej oczu bije blask dawnej wiary. Z jej dłoni ustawicznie płyną strumienie dawnych łask i dobrodziejstw.

Czymże byłoby niebo bez Boga?
Czymże byłaby ziemia bez tego naszego Kościoła?
Wierzę w święty, katolicki i apostolski Kościół" [20].

Ks. Wincenty Granat

---

[19] Taką słuszną radę daje w swej książce ks. L. Bouyer, były protestancki pastor, *Du protestantisme à l'Eglise*, Paris 1955, s. 245.
[20] *Istota katolicyzmu*, op. cit., s. 343—344.

Ks. ANDRZEJ ZUBERBIER

KATOLICY WOBEC PROBLEMU ZJEDNOCZENIA

Zdawałoby się, że sprawa ewentualnego przyszłego zjednoczenia chrześcijan nie jest dla nas sprawą bliską. Liczba prawosławnych i protestantów jest w Polsce tak mała, że i problem ustosunkowania się do nich w skali społecznej nie istnieje. Linia podziałów religijnych przebiega u nas między wierzącymi a niewierzącymi, ewentualnie między katolikami „praktykującymi" a „niepraktykującymi".

Mimo to jednak sprawa zjednoczenia chrześcijan nie może być nam obca. Już nie dlatego tylko, że papieże zwracają na nią coraz mocniej uwagę wszystkich katolików, zobowiązując ich przynajmniej do modlitwy w intencji zjednoczenia, ale i dlatego, że troska o zjednoczenie chrześcijaństwa wyciska swe piętno na postawie katolików pogłębiając ich świadomość w odniesieniu do szeregu spraw w życiu Kościoła, zarysowując ostrzej granice między tym,co w nim niezmienne, a co zmienne i uwarunkowane jedynie historycznie. Za tymi procesami nie możemy nie nadążać.

Gdy, choćby w rzadkich wypadkach, zastanawiamy się nad możliwością zjednoczenia chrześcijan, skłonni jesteśmy przyjmować jedną z dwu skrajnych postaw. Pierwsza z nich, niewątpliwie wśród ogółu katolików polskich powszechniejsza, jest postawą „biernego oczekiwania". My, katolicy mamy całkowitą rację, jesteśmy w posiadaniu prawdy, niechże niekatolicy się nawracają. Żeby „wychodzić im naprzeciw"? Jak ojciec wyszedł naprzeciw syna marnotrawnego? Nie wydaje się to potrzebne. Takiej postawie obce jest zdanie Papieża Jana XXIII, że brak jedności w chrześcijaństwie nie jest zawiniony tylko przez niekatolików.

Druga skrajna postawa wobec problemu ewentualnego zjednoczenia jest postawą szczególnie inteligencji przyznającej się do katolicyzmu, ale i obciążonej jeszcze tradycjami religijnego sceptycyzmu ubiegłego wieku. Kościoły chrześcijańskie (a może i niechrześcijańskie) traktuje się na równi, tzn. jako równie prawdziwe

(myśląc przy tym: czy w rzeczach religijnych jest jakaś bezwzględna prawda...?). Zjednoczenie wobec tego powinno być jakąś konferencją okrągłego stołu, w której każdy po trochu by ustąpił...

Wbrew obu tym postawom, czy też raczej biorąc to, co w każdej z nich słuszne, określmy dwoma zdaniami stanowisko katolickie wobec nadziei na zjednoczenie chrześcijan: „zjednoczenie musi nastąpić w Kościele katolickim", ale przy tym w określonych dziedzinach należy niekatolikom „wyjść naprzeciw".

ZJEDNOCZENIE W KOŚCIELE

Określenie „zjednoczenie w Kościele" przeciwstawiamy określeniu: „zjednoczenie Kościołów". Określenie to zdobyło sobie zresztą w teologii charakter techniczny. "Zjednoczenie w Kościele" to znaczy — w Kościele katolickim. Zjednoczenie nie byłoby tyle dwu- czy wielostronną umową, co przystąpieniem Kościołów niekatolickich do katolickiego. Implikuje to dwa założenia: że jeden jest prawdziwy Kościół, tzn. instytucja prowadząca rzeczywiście do szczęścia wiecznego, ostatecznego celu, danego człowiekowi przez Boga, oraz że Kościołem tym jest właśnie Kościół rzymsko-katolicki. Tylko bowiem przy tych założeniach zjednoczenie musi być z konieczności przystąpieniem do tego rzymsko-katolickiego Kościoła.

Spróbujmy określić opory, na jakie te założenia w nas natrafiają.

J e d e n może być tylko p r a w d z i w y Kościół. Dlaczego? Przecież w każdym właściwie wyznaniu i w każdej religii można zaobserwować tyle uczciwych wysiłków, aby życie traktować w aspekcie religijnym, że ograniczenie prawdy do jednego Kościoła byłoby jakąś krzywdą dla innych. A czy ten moralny wysiłek, nazwijmy go szukaniem Boga, nie jest najważniejszy? Postawa zwrócenia się nie ku dobrom doczesnym, ale ku dobrom pozaziemskim, ku „życiu przyszłemu". Ograniczając zaś spojrzenie do Kościołów chrześcijańskich, biorąc pod uwagę, że wszystkie one nie tylko łączą się we wspólnej wierze w Boga, ale i w Jezusa Chrystusa, że wszystkie opierają się na Jego nauce, to czy to jeszcze mało? Sprawy religijne są tak „odległe", niesprawdzalne, może i indywidualne, że trudno wymagać pełnej co do nich zgodności.

Wbrew przekonaniom tego rodzaju religia nie jest jedynie sprawą postawy moralnej, ale i poznawczej. I to n a j p i e r w p o z n a w c z e j. Postawa moralna znajduje w niej dopiero swoje oparcie. Zwrócenie się ku wartościom pozaziemskim uzasadnione jest przekonaniem (w którym dominującą rolę gra poznanie) o po-

śmiertnym trwaniu życia ludzkiego i o istnieniu Boga jako dawcy nagrody i kary za postępowanie w życiu doczesnym. Nie jest więc religia dziedziną jedynie nieświadomych instynktów, nieuzasadnionych tęsknot, nie jest tylko określonym rodzajem jakiegoś wrodzonego, emocjonalnego nastawienia do życia. Powołać się tu można na współczesne nam osiągnięcia psychologii religii, które wskazują bez wątpienia na intelektualny także charakter przeżycia religijnego.

Wyznania wiary traktowane są w świadomości wierzących, i to nie tylko katolików, jako odzwierciedlenie obiektywnego stanu rzeczy boskich, o których mówią. Dlatego to wyznawane prawdy stają się podstawą wszelkiego religijnego postępowania inspirując je i nadając mu sensowność. „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, próżna jest wiara wasza... Jeśli tylko w tym życiu mamy nadzieję w Chrystusie, nędzniejsi jesteśmy, niźli wszyscy ludzie. Teraz jednak Chrystus powstał z martwych, jako pierwociny tych, którzy zasnęli..." (*1 Kor.* 15 17. 19. 20). Prawdy wiary traktowane są nie jako hipotezy, przypuszczenia, ale jako stwierdzenia pewne ponad wszelką wątpliwość. Stoi bowiem za nimi jako gwarancja powaga Boga, który je objawił człowiekowi. Jest to przekonanie istniejące nie tylko w Kościele katolickim, ale i we wszystkich innych wyznaniach chrześcijańskich, z tą różnicą, że zetknięcie każdego z wiernych z Objawieniem dokonuje się według Kościoła katolickiego w samym Kościele, który jest przekazicielem i nieomylnym interpretatorem Objawienia, natomiast według protestantyzmu zetknięcie to dokonuje się poprzez osobiste doświadczenie każdego. z wierzących.

W każdym razie, skoro wszystkie Kościoły chrześcijańskie powołują się na Objawienie Boże, jako podstawę religijnego życia, i to na j e d n o Objawienie Boże, dokonane przez Jezusa Chrystusa, to wydaje się naturalne i konieczne, by jedno było jego rozumienie i przyjęcie, jedna prawda chrześcijańska, a w konsekwencji i jeden Kościół.

Protestancki pastor Söderblom głosił w latach dwudziestych pogląd, że zjednoczenie Kościołów chrześcijańskich dokonać się winno nie tyle przez wspólne przyjęcie wiary, pojmowanej jako zbiór prawd przedstawiających obiektywny stan rzeczy (a więc nie w jednej *fides q u a e creditur*), ile po prostu we wspólnej wierze, pojmowanej jako osobiste przeżycie wszystkich chrześcijan, niezależnie od tego, jak przedmiot wiary rozumieją (w jednej *fides q u a creditur*). Jakże jednak można by godzić się z takim stanowiskiem, biorąc pod uwagę j e d n o ś ć Objawienia Bożego, jedność przekazu Boga dla człowieka? Skoro Bóg objawił, to wszyscy lu-

dzie winni Jego objawienie przyjąć, uwierzyć w nie. Ale właśnie to Objawienie, taką, a nie inną jego treść. Mówiąc: „niech każdy przyjmie to Objawienie tak, jak je rozumie, choćby każdy rozumiał je inaczej", stwierdza się niezrozumiałość Objawienia Bożego, która pozostawałaby w sprzeczności z samym pojęciem objawienia.

Nie ma więc innej drogi do zjednoczenia chrześcijan, jak przyjęcie jednej prawdy Objawienia Bożego. Jej odnalezienie przez wszystkich jest odnalezieniem jedności. Inaczej zjednoczenia nie ma w ogóle. Przeniesienie bowiem sprawy na grunt dyplomatycznych ustępstw przez poszczególne Kościoły z jakiejś części ich nauki byłoby wprost antychrześcijańskie i antyreligijne, byłoby traktowaniem religii jako sprawy podległej ludzkiej dowolności, zdradzeniem Objawienia. Św. Paweł w *Liście do Galatów*: „Dziwię się, że tak prędko od tego, który was wezwał do łaski Chrystusowej, przerzucacie się do innej ewangelii. A tej innej nie masz, są tylko niektórzy, co niepokój sieją wśród was i pragną wywrócić ewangelię Chrystusową. Ale choćbyśmy i my albo nawet anioł z nieba głosił wam coś ponad to, cośmy wam głosili — niech będzie przeklęty... Czyż bowiem teraz ludzi zjednywam, czy Boga? Czy staram się ludziom podobać? Jeślibym się jeszcze ludziom podobał, nie byłbym sługą Chrystusowym. Albowiem oznajmiam wam, bracia, że ewangelia głoszona przeze mnie nie jest pochodzenia ludzkiego. Bom jej nie otrzymał ani też nauczył się od człowieka, ale przez objawienie Jezusa Chrystusa: (*Gal 1*, 6—8. 10—11). Kapitalny tekst zawierający to samo nastawienie, jakie żywi dziś Kościół katolicki wobec sprawy zjednoczenia chrześcijaństwa. Nie tyle chodzi o zjednanie ludzi, co o dochowanie wierności Bogu, który dając swoje słowo powierzył je Kościołowi. Bezradność wobec tego słowa Bożego: w niczym nie można go zmienić, choćby to, absurdalnie mówiąc, wydawało się korzystne. Zjednywać ludzi ma bowiem Kościół dla Boga, nie dla siebie.

Tekst ten zawiera u podstaw jeszcze jedno przekonanie: że Paweł zwiastował Galatom prawdziwą, tę właśnie zasłyszaną od Chrystusa ewangelię. Jest to przekonaniem Kościoła katolickiego, że on tylko posiada integralną objawioną prawdę, że on otrzymał ją od Chrystusa celem głoszenia jej i tłumaczenia wszystkim ludziom. I tutaj chwytamy się znowu na oporze. Kościół katolicki uważa, że tylko on posiada prawdę objawioną. Ale przecież i inne Kościoły pozostają w takim przekonaniu, oskarżając Kościół katolicki o odstępstwo od prawdy. Czyż oddzielony Kościół wschodni nie nazywa się prawosławnym, czyli poprawnie wierzącym? Nie tyle chodzi nam może przy tym o uzasadnienie przeko-

nania żywionego przez Kościół katolicki o własnej prawdzie, nie tyle wszystkie Kościoły chrześcijańskie wydają się nam równie przekonywające, ile odczuwamy to bezwzględne poczucie posiadania prawdy jako pewnego rodzaju zarozumiałość i krzywdzenie innych. Zwłaszcza w czasach, w których w dziedzinie politycznej ideałem jest posiadanie przez każde, najmniejsze nawet państwo równego głosu z mocarstwami.

Toteż uczciwsze wydaje się przekonanie niektórych środowisk protestanckich, że wszystkie Kościoły chrześcijańskie są na równi cząstkowymi wyrazicielami wiary i prawdy objawionej, i dopiero ich scalenie utworzy Kościół posiadający pełną możliwą prawdę. Jedną z form takiego przekonania była tzw. teoria „trzech gałęzi", *trium ramorum*, którymi miałyby być w chrześcijaństwie: katolicyzm, prawosławie i protestantyzm.

I znowu, nie występując przeciwko poczuciu sprawiedliwości i równości między ludźmi, przeciwstawić się trzeba takiej koncepcji zjednoczenia. Samo postawienie sprawy, że żaden Kościół nie posiada całej prawdy, jest już przyznaniem się do nieposiadania jej przez siebie. Jak w Sądzie Salomona kobieta, godząca się na podzielenie dziecka: „niech nie będzie ani moje ani twoje", zdradziła się, że nie jest jego matką, podobnie i propozycje wychodzące z założenia: „nikt z nas nie posiada całej prawdy" zdradzają, że nie jest ona w tych propozycjach wartością absolutną, o którą ponad wszystko chodzi. Ale Kościołowi katolickiemu nie chodzi w analizie jakichkolwiek propozycji o „chwytanie za słowa". Nie, po prostu n a p r a w d ę świadomy jest posiadanej przez siebie integralnie prawdy objawionej, a także obowiązku służenia jej, czy raczej służenia Bogu, który ją dał. I w tym leży klucz do zrozumienia postawy Kościoła. Nie jest on społecznością dociekającą ludzkiej prawdy, która stawałaby się jego własnością (jeśli prawda może być czyjąkolwiek własnością). Nie jest jednym z partnerów politycznej gry, występującym z poczuciem pełnej autonomii w reprezentowanych sprawach. Między politycznym a religijnym zjednoczeniem ludzkości nie ma pełnej analogii. Będąc przekonanym o posiadaniu przez siebie prawdy, nie tyle głosi siebie, ile Boga. Odstępując od tego przekonania zaparłby się nie tyle siebie, co Boga.

W to właśnie trzeba wniknąć: Kościół katolicki nie przypisuje sobie prawa zmieniania prawdy, decydowania o niej w sensie jakiejkolwiek dowolności w interpretowaniu Objawienia. Nie może się przeto poczuć partnerem dyskusji na ten temat. Nie płynie to jednak tyle z odsądzania innych od prawdy, z jakiejś pogardy dla ewentualnych partnerów, a jednocześnie zarozumiałości, ale z po-

czucia wierności Bogu i objawionej przezeń prawdzie, z pokornego dostrzeżenia swej służebnej roli. „Niechaj każdy nas uważa za sługi Chrystusowe i włodarzy tajemnic Bożych. A od włodarzy żąda się tego, aby każdy z nich okazał się wiernym" (*1 Kor* 4, 1—2).

Powyższe rozważania, mające dopomóc do zrozumienia, dlaczego Kościół katolicki nie przyjmuje postawy uczestnika konferencji okrągłego stołu na temat zjednoczenia chrześcijaństwa, nie uzasadniają oczywiście obiektywnej słuszności przekonania Kościoła, że jest jedynym wiernym sługą prawdy Bożej. Uzasadnienie to jednak istnieje i jest konieczne tak, jak Chrystus musiał w swym postępowaniu ukazać znaki swego boskiego posłannictwa. Istnienie takich znaków w odniesieniu do Kościoła, obiektywność ich wymowy nie oznacza, że przekonają one rzeczywiście każdego, kto chce czy nie chce. Uprzedzenia do wiary rozciągają się bowiem także na wiarygodność Kościoła i utrudniają jej uznanie. Charakterystyczne są wyznania konwertytów, świadczących, że wraz z ustąpieniem uprzedzeń stojących na drodze do wiary doszli oni bez trudności do Kościoła katolickiego. „Dlaczego Rzym? — pyta E. Waugh — Każda podróż (po Europie), dokądkolwiek się pojedzie, ujawnia lokalny i tymczasowy charakter herezji i schizm, a uniwersalny i wieczny charakter Kościoła. Dla mnie było zupełnie oczywiste, że niemożliwe jest, aby pewna herezja czy schizma głosiły prawdę, a Kościół pozostawał w błędzie. Mógłbym tylko przypuszczać, że wszyscy są w błędzie, że cała chrześcijańska nauka o objawieniu jest oszustwem albo nieporozumieniem. Jeśli jednak chrześcijańskie objawienie było prawdziwe, to Kościół jest społecznością założoną przez Chrystusa, a wszystkie inne odłamy religijne są dobre tylko w tym stopniu, w jakim udało im się ocalić coś z tej ogromnej katastarofy, jaką była Wielka Schizma i Reformacja. To było dla mnie tak oczywiste, że nie podlegało nawet dyskusji"[1].

To wyznanie E. Waugha pozwala łatwo przejść przynajmniej do wymienienia znaków uzasadniających obiektywność świadectwa Kościoła o sobie samym. Są one w stosunku do niego wewnętrzne. Podobnie jak Chrystus świadczył o prawdzie swego posłannictwa samym swym postępowaniem i czynami, tak i Kościół daje znaki swego posłannictwa samym swym istnieniem, życiem. Znaki te sprowadzić można do cudownego i proroczego charakteru Kościoła. Rozkrzewienie Kościoła w granicach imperium rzymskiego, później wśród ludów barbarzyńskich; możliwość przenikania każdej kultury, byle z naturalnego punktu widzenia

[1] Patrz „Znak" 56, 243.

zdrowej; świętość, tzn. skuteczność tych środków, tego oddziaływania Kościoła, które człowiek w nim znajduje dla swego rozwoju, doskonałości; płodność w różnego rodzaju dobra zarówno dla jednostki jak i dla społeczeństwa. Wszystko to nadaje istnieniu Kościoła jak by charakter cudu, wyróżniając go spośród innych ludzkich społeczności i nie pozwalając sprowadzić zachodzących w nim procesów do rzędu zjawisk wyjaśnialnych bez reszty prawami socjologicznymi. Proroczy charakter istnienia Kościoła oznaczać ma jego ponadczasowość, podobnie jak prorok przekracza swym widzeniem granice teraźniejszości. Trwałość Kościoła, i to przy zasadniczej niezmienności doktryny, środków oddziaływania, ustroju, a więc przy zachowaniu jedności i tożsamości na całej przestrzeni jego istnienia, stanowi o tym proroczym charakterze.

Fragmentaryczne zetknięcie z Kościołem nie pozwala zazwyczaj na to, by znaki owe przemawiały w całej swej rozciągłości. Raczej przeciwnie, przemawiać one będą w jakimś konkretnym szczególe. Gamaliela uderzył cud sprawiony przez Piotra i Jana, a może bardziej jeszcze wytrwałość, z jaką Apostołowie — mimo gróźb i kar nakładanych przez Sanhedryn — głosili wiarę w Chrystusa. „Zaniechajcie tych ludzi — radzi Gamaliel członkom Rady — i dajcie im pokój. Albowiem jeśli od ludzi wyszła ta myśl albo sprawa, wniwecz się obróci, jeśli jednak z Boga jest, nie zdołacie jej zniweczyć, aby się snadź nie okazało, że z Bogiem walczycie" (*Dz. Ap.* 5, 38—39). Kardynał Newman przekonał się do Kościoła analizując historycznie, w jednym zresztą tylko punkcie, naukę chrześcijańską i stwierdzając jej niezmienność w Kościele katolickim.

Znaki wiarygodności Kościoła inaczej przedstawiać się będą „od wewnątrz", członkom Kościoła, inaczej „od zewnątrz", niekatolikom.

Dla członków Kościoła bowiem jego wiarygodność jest nie tyle znakiem rozpoznawalnym w sposób racjonalny, choć zawsze takim może być, ile przymiotem i pięknem Oblubienicy Chrystusowej, w które Chrystus ją wyposażył i których istnienie przyjmuje się w objawionych przezeń obietnicach dotyczących trwałości Kościoła, jego nieomylności w nauczaniu, jego powszechności, mocy czynienia cudów, obecności w nim samego Chrystusa i jego Ducha. Znaki wiarygodności Kościoła nie są więc dla członków Kościoła niczym innym, jak z wiarą przyjmowanym świadectwem tej obecności Chrystusa w Kościele, pewnej tożsamości Chrystusa z Kościołem.

Dla tych, którzy są poza Kościołem, dla niewierzących, którzy

patrzą na Kościół jako na społeczność wyłącznie ludzką, co najwyżej patrzą nań ze znakiem zapytania, czy rzeczywiście jest sprawą Bożą na świecie, albo czy możliwe, by nią był — znaki wiarygodności Kościoła są doświadczeniem ich racjonalności. Podległe bowiem racjonalnemu badaniu, będą jednocześnie zeń się wyłamywać, prowadząc do wniosku, że nie cała rzeczywistość da się w ten sposób wyjaśnić i że racjonalna może być także wiara. Unikając niejasności: znaki te zdolne są swą obiektywną wymową, uchwytną w racjonalnym przewodzie, doprowadzić do wniosku, że w Kościele złożone jest rzeczywiście Objawienie Boże. Czy dokładniej: że świadomość Kościoła o posiadaniu Objawienia Bożego jest obiektywnie słuszna. Wniosek ten nie równa się oczywiście aktowi wiary, niewątpliwie jednak, z pewnego punktu widzenia, mianowicie logicznie, leży na drodze do aktu wiary.

Takie są najważniejsze wyjaśnienia formuły „zjednoczenia w Kościele". Dodajmy jeszcze do tego, że nie implikuje ona przekonania jakoby wszyscy katolicy byli pełni prawdy, by rozdarcie w chrześcijaństwie było zawinione jednostronnie przez niekatolików, by wszyscy niekatolicy byli ludźmi złej woli, by ewentualne zjednoczenie nie miało nic dać Kościołowi katolickiemu poza liczebnym powiększeniem. Stanie się to jaśniejsze, gdy wyjaśnimy, co rozumiemy przez wyrażenie „wyjście naprzeciw". Także w ten sposób bowiem określiliśmy postawę katolicką wobec sprawy zjednoczenia chrześcijaństwa.

„WYJŚCIE NAPRZECIW"

W związku z zapowiedzianym Soborem Powszechnym i wiązaną z nim sprawą zjednoczenia chrześcijaństwa pisało „Osservatore Romano", że i my katolicy mówimy *Confiteor*. Jest naszą winą brak troski o zjednoczenie, widocznej choćby w modlitwie. Wielu katolików okazuje w czasie spotkań z odłączonymi braćmi więcej surowości i ferworu polemicznego niż miłości. Przez wyrażenie „wyjście naprzeciw" rozumiemy postawę przeciwną tym winom. Postawę nie upatrującą tego, co dzieli, ale to, co łączy, co wspólne, upatrującą dobro także po przeciwnej stronie i gotową przyznać się do winy, gdy ma ona miejsce. Wszystko to jest określeniem bardzo ogólnym, spróbujmy przeto choćby na niektórych odcinkach ukazać te zagadnienia bardziej szczegółowo.

Kościół katolicki stwierdzając, że sam tylko posiada integralne Objawienie Boże, nie odmawia przez to samo innym wyznaniom chrześcijańskim posiadania jakiejkolwiek prawdy. Owszem, cały szereg prawd wiary przechował się także poza Kościołem katolic-

kim na tyle poprawnie, na ile jest to możliwe poza ich integralnością. Co więcej, Kościół skłonny jest sądzić, że nawet te prawdy, w których formułowaniu akatolicy używają odmiennych nazw niż Kościół, są przez nich niekiedy poprawnie, tak jak w Kościele rozumiane. W ten sposób Pius XII interpretował np. w tysiąc pięćsetną rocznicę Soboru Chalcedońskiego monofizyckie wyrażenie o jednej naturze Słowa Wcielonego, sądząc, że pod greckim wyrażeniem, traktowanym w Kościele jako heretyckie (*μία φύσις*) rozumie schizmatycki Kościół monofizycki tę samą prawdę, którą wyznaje Kościół katolicki mówiąc o jednej Osobie Chrystusa. I apelował zmarły Papież, by z racji różnicy w słowach nie przedłużać rozłąki trwającej już półtora tysiąclecia (enc. *Sempiternus Rex Christus*, 1951).

Nie neguje się w Kościele naukowych osiągnięć akatolików, szczególnie protestanckiego dorobku w dziedzinie biblistyki, przeciwnie, otwarcie się zeń korzysta. Trzeba jednak przy tym zauważyć, że protestanckie badania biblijne, przeszedłszy okres racjonalistycznych uprzedzeń, zabarwiających je wyraźną tendencyjnością, nabrały na ogół cennego obiektywizmu.

Posiadanie przez Kościół katolicki Objawienia nie przeczy dobrej woli i szczeremu przekonaniu o prawdzie u wielu akatolików. Stanowisko takie jest jak najbardziej w Kościele tradycyjne i wyraża się w nauce, że poza w pełni widzialnym, rzeczywistym przynależeniem do Kościoła wielu ludzi dochodzi do zbawienia. To znaczy, że posiadają oni prawdziwą i żywą wiarę, a więc uznanie (przynajmniej ogólne, nieuświadamiane sobie w szczegółach) całości Objawienia Bożego. I to zapewne nie wbrew, ale w oparciu o to, co z prawdy Bożej otrzymują w Kościołach, do których należą. Jednocześnie zaś Kościół uważa, że ludzie ci zbawiają się nie poza nim, ale że żyjąc w innych społecznościach religijnych, zwróceni są przecież ku niemu, jak wszystko, co w pewnej mierze doskonałe, podporządkowane jest realnie temu, co w danej dziedzinie, w danym porządku, jest doskonałe w sposób absolutny.

Prawdą jest, że łaska Boża skłania każdego człowieka do szukania pełnej prawdy, do wejścia do jedynej społeczności zbawienia zgodnie z wolą Chrystusa: „kto uwierzy i ochrzci się, zbawion będzie" (Mk 16, 16). Ale prawdą jest także, że Bóg działa swą łaską na człowieka nie wbrew naturze, a więc także nie wbrew prawom rządzącym życiem społecznym i nie wbrew wszelkim innym warunkom, w jakich każdy z ludzi, nie bez woli tegoż Boga, żyje. Wśród przybyłych do Betlejem znaleźli się Mędrcy ze Wschodu. Ale na ogół przyszli pasterze, którzy paśli trzody w pobliżu. Wielu ludzi geograficznie, społecznie, umysłowo odległych początkowo od Ko-

ścioła — dotrze do niego. Kościół jest powszechny, tzn. nikomu ostatecznie nie obcy. Ale przede wszystkim wchodzić doń będą ciągle ludzie bliżsi mu już w jakiś sposób: tradycją społeczną, formacją umysłową, łatwym dostępem do jakiegoś środowiska oddziaływania katolickiego. Inni będą się stawać „katolikami" tylko na tyle, na ile w swych tradycjach społecznych, w swej formacji umysłowej — i dodajmy, z wiernością udzielanej im łasce — troszczą się o Bożą prawdę i miłość, choćby to nigdy do pełnych widzialnie związków z Kościołem katolickim nie miało ich doprowadzić.

Mówiąc o warunkach religijnych, w jakich ludzie żyją, o społecznych tradycjach religijnych, w jakich się wychowują, trzeba dostrzec różnice, jakie narosły w ciągu dziejów między Kościołem katolickim a innymi grupami chrześcijan. Grupy nestoriańskie i monofizyckie oddzieliły się od Kościoła, o czym już wspomnieliśmy, półtora tysiąca lat temu! Większość oddzielonych Kościołów wschodnich pozostaje poza jednością Kościoła katolickiego od lat dziewięciuset (prawie tyle więc, ile wynoszą historyczne dzieje naszego narodu). Wreszcie protestanci od lat czterystu. Przez te setki lat tworzyła się społeczna tradycja każdej z tych grup, zakorzeniało się przekonanie o własnej racji tym mocniejsze, im przez dłuższy ciąg pokoleń przekazywane. Przez te setki lat wytwarzały się odmienne modele kultury chrześcijańskiej, na ile — a okazało się że bardzo — prawdy wyznawane w wierze i wcielane w życie są kulturotwórcze. Nie myślimy już o tak wtórnych różnicach, jak wygląd świątyni: katolickiej, prawosławnej czy protestanckiej. Ale o różnicach w samej postawie życiowej, zachodzących np. między protestanckim purytanizmem a katolicyzmem.

W dodatku odejście od Kościoła katolickiego dokonywało się zawsze przez jakąś negację, przez przeciwstawienie się czemuś w Kościele. Nawet gdy przeciwstawienie to było w jakiś sposób usprawiedliwione, np. potrzebą koniecznych w Kościele reform obyczajowych, to z samej natury przeciwstawienia, które fanatyzuje, obejmowało ono zaraz zbyt wiele, nawet to, czemu nie było racji się przeciwstawiać, a może nawet to, czemu początkowo nie chciano się przeciwstawiać. Protest przeciw obyczajowym nadużyciom duchowieństwa zamieniał się w zaprzeczenie istnienia kapłaństwa. Z drugiej strony w Kościele rodził się pewien fanatyzm obrony i doszukiwanie się złej woli i błędu nawet tam, gdzie może go nie było. Inkwizycyjna podejrzliwość, zrozumiała w historycznych, konkretnych warunkach, a wywołująca żal z historycznej perspektywy. W każdym razie odłączenie od Kościoła dokonywało się

w warunkach pogłębiających rozdźwięki. Coś z tego musiało pozostać do dziś, gdyż na myśl o zjednoczeniu budzą się opory prestiżowej i w ogóle emocjonalnej natury. Nie dotyczy to oczywiście tylko zwierzchników poszczególnych wyznań. Każdy z wiernych jest w swoich kontaktach z członkami innych wyznań prestiżowo i emocjonalnie zaangażowany po stronie tej społeczności religijnej, do której należy.

Zastanawiając się właśnie nad konkretnymi wypadkami nawróceń do Kościoła katolickiego widzimy, jak bardzo wszystkie te czynniki stoją na przeszkodzie do zjednoczenia i na ile warunkują u wielu dobrą wolę, trwanie niezawinione poza widzialnym połączeniem z Kościołem katolickim. Nawrócenie jest przełamaniem tradycji, którą żyje własna grupa społeczna, jest rewizją pojęć przekazanych przez nią jednostce, jest nawet często w szerszej jeszcze mierze zerwaniem ze swym środowiskiem kulturowym, jest przełamaniem licznych oporów natury emocjonalnej.

Dostrzeżenie złożoności i wagi tych spraw należy do „wyjścia naprzeciw". Ale trzeba tu jeszcze czegoś więcej niż tylko dostrzeżenia tych spraw i wytłumaczenia nimi dobrej woli wielu niekatolików. Trzeba chyba także uznania wartości wielu elementów kulturowych, wytworzonych w społecznościach chrześcijańskich poza Kościołem. Uznania, że nie tylko krępują one członków tych społeczności utrudniając im nawrócenie, ale że same w sobie są dobre i zasługują na przejęcie ich przez Kościół. P. Charles, jeden z współczesnych teologów zajmujących się zagadnieniami misyjnymi, tłumaczył konieczność wielkiego szacunku w odnoszeniu się do cywilizacji Chin, Indii, Afryki tym, że rozwinęły się one za sprawą Opatrzności Bożej [2]. Czy nie należy tego powiedzieć tym bardziej o elementach kultury chrześcijańskiej chociaż powstałych poza Kościołem?

„Wyjście naprzeciw" więc to dostrzeżenie wszelkiej prawdy i dobrej woli u niekatolików. Ale jest i drugi moment tego „wyjścia naprzeciw": przyznanie się do własnych braków czy win. Pomińmy już to, o czym za „Osservatore Romano' wspomnieliśmy, mianowicie zawinioną przez katolików niedbałość o zjednoczenie oraz postawę surowości i polemiki w stosunku do niekatolików. Dodajmy tylko do tego, że najgłębszą i najpowszechniejszą może winą po stronie katolików jest zgorszenie jakie dają swym życiem, podczas gdy ich świętość ma z woli Chrystusa świadczyć o prawdzie Kościoła.

To, że Kościół katolicki posiada powierzone sobie Objawienie

[2] Cyt. przez J. Masson, S. J., *Fonction missionaire, fonction d'Eglise*, „Nouvelle Revue Théologique", 1/1959, s. 48.

Boże, któremu się sprzeniewierzyć nie może, że Kościół jest wiernym sługą Bożym, nie znaczy, by każdy z jego członków, każdy katolik czuł się w pelni posiadaczem prawdy i sługą Bożym nie potrzebującym już nawrócenia, mogącym wobec tego „z góry" patrzeć na niekatolika jako przedmiot akcji nawracania. W tym samym *Liście do Galatów*, w którym św. Paweł daje wyraz swej świadomości posiadania i przekazywania przez Kościół prawdy Objawionej, tak mówi on o postawie poszczególnych wiernych wobec błądzących: „Bracia, jeśliby kto i dopuścił się jakiego przestępstwa, wy, którzy jesteście duchowi, pouczcie takiego w duchu łagodności, bacząc każdy na samego siebie, abyś i ty nie uległ pokusie. Jeden drugiego brzemiona dźwigajcie, a tak wypełnicie zakon Chrystusowy. Albowiem jeśli kto mniema, że jest czymś, gdy niczym jest, sam siebie zwodzi..." (*Gal* 6 1—3).

Pójdźmy dalej by stwierdzić, że w Kościele nie stykamy się jedynie z wartościami absolutnymi, koniecznymi, ale także z wartościami względnymi, o ograniczonej konieczności, lub nawet z wartościami, które do Kościoła jako takiego nie należą, ale z racji historycznych znalazły się w kręgu życia pozostającego pod inspiracją Kościoła i zyskały miano katolickich.

Nieomylna i niezmienna jest prawda objawiona, głoszona w postaci dogmatów przez hierarchię kościelną, papieża i biskupów bądź w sposób uroczysty, bądź zwykły. Ale jednocześnie są pewne formy nauczania, konieczne ze względów praktycznych, które nie wyrokują z nieomylnością. Mogą to być akty wykonywane przez samą hierarchię, którym jednak nie chce ona nadawać nieomylnego charakteru, mogą to być akty spełniane przez jakieś organy Stolicy Apostolskiej, noszące bardziej charakter praktycznego rozstrzygnięcia, jak gdyby do czasu pełniejszego poznania prawdy, niż rozstrzygnięcia doktrynalnego. Akty takie są, oczywiście, odwoływalne. Należy do nich np. *Indeks książek zakazanych*. Zgłębianie Objawienia drogą dogmatycznych orzeczeń dokonuje się pod wpływem działania Ducha św. w Kościele, przy tzw. asystencji Ducha św., jest więc niewątpliwie każdej chwili tak pełne, jak to się Bogu podoba. Ale równocześnie istnieje jednostronność w zgłębianiu Objawienia. Przeciwstawiając się bowiem aktualnym błędom staje się wykład prawd wiary jednostronny, „antyheretycki", jak mówi Karol Adam, nie rozwijając harmonijnie wszelkiej prawdy, zwłaszcza tej, którą mają niekatolicy [3].

Podobnie jest w dziedzinie prawodawstwa kościelnego. W całości i w zasadzie prawo kościelne kształtuje postępowanie wiernych i społeczne instytucje życia chrześcijańskiego tak, że wprowadza

[3] Por. K. Adam, *Vers l'Unité chrétienne*, Paris 1949, Aubier, s. 134 n.

w życie moralne prawo Chrystusowe i ustrój nadany Kościołowi przez Chrystusa. Nie znaczy to jednak, by wszystkie prawa kościelne były najodpowiedniejsze, czy nawet konieczne, szczególnie gdy chodzi o jakieś prawa partykularne, oparte w sposób odleglejszy na analizie Objawienia, a w sposób bliski na analizie konkretnej sytuacji społecznej.

Wreszcie wartości, które strukturalnie do Kościoła nie należą, należą jednak do kultury, określanej jako chrześcijańska czy katolicka. Jak z jednej strony Kościół swym oddziaływaniem nie może nie kształtować kultury, nie tworzyć jej, tak z drugiej strony nie chce narzucać żadnej określonej kultury, choćby powstałej pod jego wpływem. Jest to postawa coraz bardziej świadoma w miarę jak postępuje naprzód akcja misyjna Kościoła, starania o zjednoczenie chrześcijaństwa i — zapewne — jak postępują naprzód badania nad teorią kultury. Ewolucja idzie ciągle w kierunku uświadamiania sobie niekonieczności i względności elementów kultury katolickiej, która nie powinna być przekazywana w gotowych formach i instytucjach. Kościół chce stosować się w miarę możności do kultury społeczeństwa, wśród którego działa, a wpływać na nią, na jej ewolucję tylko w sposób naturalny, w jaki określone wierzenia i obyczaje, należąc zresztą do całości kultury, oddziałują na pozostałe jej elementy i konkretyzują się same w różnych formach społecznego życia.

W odniesieniu do innych Kościołów chrześcijańskich, przede wszystkim do Kościołów prawosławnych, z którymi Kościół katolicki wchodził już nieraz w unię, wyraża się to w praktyce, podkreślanej w naszych dniach z całym naciskiem, że zjednoczenie nie ma odebrać niczego z tych elementów kulturowych, które Kościoły prawosławne wytworzyły, a które obejmuje się nazwą obrządku.

To też jest „wyjście naprzeciw": wspólnie przyjąć trzeba tylko to, co konieczne, co dane przez Boga. „To ,co [Kościół] chce przekazać swoim braciom, bliskim czy dalekim, nie jest tym, co doń wnieśli ludzie, ale tym, czego Bóg przyszedł nas nauczyć: kultura ściśle Boża, która nie sprzeciwia się niczemu poza grzechem, która wszędzie jest na swoim miejscu, jak światło, i która aktualna jest codziennie jak jutrzenka" [4].

Zapowiedź reformy prawa kanonicznego Kościoła Rzymskiego jest zdaje się właśnie w tej dziedzinie „wyjściem naprzeciw" odłączonych braci, podjętym przez tych, których Chrystus obdarzył pełnią władzy w Kościele.

---

[4] P. Charles, *Etudes missiologiques*, Louvain 1957, Museum Lessianum, s. 397.

Dwie uwagi końcowe.

Pierwsza. Jeżeli poza Kościołem znajdują się pewne wartości prawdy, dobrej woli i kultury chrześcijańskiej, to Kościół przez zjednoczenie z innymi społecznościami chrześcijańskimi zyska, i to nie tylko liczebnie ale i jakościowo. Nowi jego członkowie przyniosą nowe wartości. Aktualizować będzie Kościół swą powszechność, „która nie jest powszechnością jedynie geograficzną, ale przede wszystkim duchową, polegającą na integracji wszystkich wartości i bogactw ludzkich w Chrystusie Jezusie"[5].

Druga. Jeżeli zasada „zjednoczenie w Kościele" dyktowana jest przede wszystkim wiernością prawdzie, prawdzie nie odkrytej przez Kościół i nie ludzkiej, ale powierzonej Kościołowi i Boskiej, zachowywanej w nim przez Ducha Prawdy, to „wyjście naprzeciw" dyktowane jest przede wszystkim miłością. Nie ludzką, ale Boską, rozlaną w Kościele przez Ducha świętego. Tak zaś i samego zjednoczenia spodziewamy się jako dzieła tego Ducha świętego, który Kościół ożywia, rozwija i prowadzi do ostatecznej pełni Chrystusowej.

Ks. Andrzej Zuberbier

---

[5] Abbé L. Lochet, *De l'Orient et de l'Occident*, „Nouvelle Revue Théologique", 1/1959, s. 29.

EKUMENISTA

ŚWIATOWY RUCH EKUMENICZNY

„A nie tylko za tymi proszę, lecz i za onymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie. Aby wszyscy byli jedno, jak Ty Ojcze we mnie, a ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał".

Modlitwa arcykapłańska Jezusa wg *Ewangelii* św. Jana, r. 17, 20—21.

1. GENEZA RUCHU EKUMENICZNEGO

Ruch ekumeniczny jest dążeniem do przezwyciężenia rozłamów w chrześcijaństwie i przywrócenia utraconej jedności. Aby należycie ocenić znaczenie tego ruchu i znaleźć drogi do osiągnięcia celu — należy najpierw wykazać przyczyny utraty jedności chrześcijaństwa. Nie chodzi nam o historyczne fakty i okoliczności. Te były liczne i różnorodne. I na pewno różne grupy chrześcijańskie różnią się w ich analizie i ocenie. Ale poza tymi zewnętrznymi przyczynami były jeszcze niewątpliwie inne, z głębszych płynące źródeł. Zacytowane powyżej słowa modlitwy arcykapłańskiej wskazują, że Jezus przewidział te rozłamy. Ale także, że uważał je za grzech, za przeszkodę do triumfu Jego sprawy, dla rozwoju Jego Kościoła i zapanowania Jego Prawdy na całym świecie. Sądzę, że ostatecznym i najgłębszym źródłem różnorodnych typów pobożności i nauki chrześcijańskiej są dwie okoliczności: po pierwsze sama istota Ewangelii. Nie jest ona bowiem religią, jak wiele innych przed nią i dziś istniejących na świecie. Nie jest tym bardziej filozofią lub światopoglądem religijnym! Tamto — to myśli o Bogu, nieraz głębokie, genialne, natchnione, ale tylko ludzkie. Ewangelia zaś nie poucza tylko o Bogu i Jego Prawdzie, lecz ukazuje Boga samego. „Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami i widzieliśmy chwałę Jego" (św. Jan 1, 14). „Kto mnie widzi, Boga widzi" (św. Jan 12, 45).

Któż może wiedzieć, a tym bardziej któż może opisać, któż może zrozumieć absolutną Prawdę, absolutną Rzeczywistość — Boga.

A z drugiej strony najistotniejszą cechą rozumu i ducha ludzkiego jest żądza wiedzy, żądza zrozumienia wszystkiego, żądza poznania Prawdy. I właściwość ta jest darem Stwórcy, potrzebnym do wykonania Jego zlecenia, danego ludzkości: „czyńcie sobie ją [ziemię] poddaną", oraz innego: „doskonałymi bądźcie, jak Ojciec wasz doskonały jest w niebiesiech".

Do tego boskiego daru nawiązał szatan kusząc pierwszego człowieka. I nie owa żądza poznania była grzechem, była nim przez szatana posunięta droga i pobudka do jej zrealizowania.

I te dwie okoliczności — absolutyzm Prawdy Bożej i żądza poznania Prawdy, wrodzona człowiekowi, każdemu człowiekowi, zasługującemu na to miano, spowodowały, że już w pierwotnym chrześcijaństwie, już na kartach Nowego Testamentu widzimy różne próby i sposoby zrozumienia Prawdy. Formułowanie pierwszych dogmatów kościelnych a także powody i cele wszystkich soborów powszechnych płynęły z tego źródła i dążyły do tego celu: ustalania Prawdy i jej obrony przed fałszywą interpretacją. A że chodziło o absolutną Prawdę Bożą, stąd żarliwość w jej dokładnym wyrażeniu, w jej fanatycznej obronie przed zniekształceniem i sfałszowaniem. Warta zaiste była ta Prawda objawiona w Chrystusie największego wysiłku i największej ofiary. Toteż dla niej nie szczędzono nawet życia — cudzego i własnego. A jeżeli tak, to należy szanować wszystkich poszukiwaczy Prawdy Bożej oraz jej obrońców, zarówno „prawowiernych", jak i „heretyckich". Pobudki wszak były jednakie, choć wyniki różne. Nie gorliwość więc, ani nawet fanatyzm jednych i drugich, lecz ucisk i gwałt, nienawiść i okrucieństwo były i pozostaną grzechem jednych i drugich, brak zrozumienia i wyrozumiałości, brak poczucia braterstwa i społeczności w stosunku do „fałszerzy" Prawdy, za jakich każda strona uważała ideologicznego „przeciwnika". Te metody bowiem były pierwszą i najbardziej szkodliwą „sekularyzacją" Kościoła. Pan Kościoła przewidział jedno i drugie — i dlatego modlił się o łaskę przebaczenia i uświęcenia dla swoich wyznawców: „aby byli jedno" i nie byli przeszkodą dla świata w wierzeniu, „żeś Ty mnie posłał".

Z tego nowego ducha poznania „braterstwa broni" w walce o Prawdę Bożą, choć nieraz walce nierozumnej, zbytecznej i fałszywej, zrodził się ruch ekumeniczny. Miłość do Chrystusa i posłuszeństwo wobec Jego woli, wyrażonej w modlitwie arcykapłańskiej, są kolebką braterskiej wyrozumiałości i szacunku dla „błądzących braci". I ten duch także jest źródłem niespodziewanej i tym radośniejszej zmiany stosunku do zagadnienia ekumenicznego, które ujawnił pierwszy „ekumeniczny" papież, Jan XXIII. Imputowanie papieżowi postronnych intencji bądź politycznych, bądź partyku-

larnych — chęć odciągnięcia prawosławnych grup od ekumenii, jest obniżeniem szlachetnych pobudek i uproszczeniem, jak byłoby nim twierdzenie, że sytuacja światowa nie wpływa na postępowanie Watykanu i Światowej Rady Kościołów.

2. HISTORIA RUCHU EKUMENICZNEGO

„Gdy czas się wypełnił" przez zesłanie ducha braterstwa i wzajemnego szacunku dla wszystkich szczerych w swojej wierze, choć „błądzących" braci, a także zrozumienie dla woli i ducha Chrystusa Pana, ruch ekumeniczny nieomal jednocześnie zrodził się w trzech środowiskach: a — misyjnym, b — religijno-kościelnym, c — społeczno-religijnym.

Przypatrzmy się w zwięzłym skrócie tym trzem początkom i ich rozwojowi aż do złączenia się w jeden niepowstrzymany nurt w „Światowej Radzie Kościołów".

a) Źródło misyjne

W roku 1910 odbyła się w Edynburgu (Szkocja) pierwsza „ekumeniczna" konferencja misyjna pod kierownictwem laickiego działacza młodzieżowego i misyjnego, Amerykanina Johna Motta. Po raz pierwszy delegaci licznych wyznań ewangelickich i ich Towarzystw Misyjnych, które prowadziły i utrzymywały placówki misyjne w krajach niechrześcijańskich, zjechali się na wspólną naradę. Jej potrzeba zrodziła się z przykrych i szkodliwych doświadczeń w praktycznej pracy misyjnej w terenie. Konkurencja, nieraz nie przebierająca w środkach, wzajemne odsądzanie się od wiary wobec świeżo nawróconych, nie znających i nie rozumiejących konfesyjnej różnorodności i nieprzyjaźni wyznań protestanckich w Europie, stwarzały liczne przeszkody i czyniły wielkie szkody w terenie misyjnym, tak że nawet najzagorzalsi konfesjonaliści uznali konieczność jakiegoś porozumienia w pracy misyjnej. Gdy na ten sam teren misyjny do świeżo nawróconych luteran przybywał inny misjonarz i podważał rzetelność chrześcijańską swego poprzednika, a po nim ewentualnie znów następny odsądzał od prawowierności obydwóch poprzedników, w sercach młodych chrześcijan budziły się wątpliwości, a w głowach powstawał chaos.

Gdy to się działo i dzieje w Europie, gdzie wszyscy znają historię rozłamów i z nimi się oswoili, jest to mniejszą demoralizacją duchową i kompromitacją chrześcijaństwa, ale na terenie krajów

niechrześcijańskich obniżało to autorytet i wiarogodność chrześcijańskiego zwiastowania. Aby więc podzielić tereny na „sfery wpływów" i zawrzeć umowę „nieagresji", zwołano wspomniany międzywyznaniowy zjazd misyjny. I oto na tym to zjeździe jeden z uczestników, jak sam stwierdził, bez premedytacji wyraził w kazaniu przekonanie, że wszystkie umowy rozgraniczenia pracy nie dadzą pożądanego skutku. A wszak dzieło misyjne jest nakazem Chrystusa i płynie z wiary w absolutyzm Ewangelii. Jeżeli więc wyznania ewangelickie chcą w tym dziele uczestniczyć, to muszą wpierw u siebie w kraju ustanowić jedność wiary. Myśl tę wypowiedział anglikański biskup Charles Brent z wysp Filipińskich († 1927).

Ustalono na tej konferencji pewne wspólne wytyczne dla pracy misyjnej, a inicjatywa ekumeniczna bpa Brenta padła jak ziarno siewne do ziemi, choć na razie bez widomych rezultatów.

b) Źródło kościelno-religijne

W kilka lat później na synodzie prowincjonalnym anglikańskiego wyznania w Cincinnati (USA) zapadła uchwała powołania Komisji celem przygotowania wielowyznaniowego, kościelnego zjazdu dla omówienia zagadnień dotyczących wiary i ustroju (*faith and order*) Kościoła Chrystusowego. Te dwa wyrazy — *faith and order* — stały się następnie nazwą najpoważniejszego odłamu ekumenicznego, ruchu, który doprowadził do powstania „Światowej Rady Kościołów". Inicjatywa amerykańska wyrosła ze zrozumienia szkodliwości licznych partykularnych prądów protestanckich w USA, konkurujących ze sobą, a nawet zaciekle zwalczających się wzajemnie przy zdobywaniu członków dla swoich parafii i kościołów. Tak więc główną pobudką było uporządkowanie współżycia kościelnego pomiędzy różnymi wyznaniami protestanckimi w Nowym Świecie. Jednocześnie jednak w tym samym wyznaniu anglikańskim w Anglii powstał podobny ruch na głębszym podłożu i o większym zasięgu. Kościół Anglikański sięgał daleko poza granice kraju macierzystego, obejmując rozległe imperium Wielkiej Brytanii. Posiadał więc diecezje z Anglików oraz innych emigrantów europejskich, a także tubylców poza Anglią — w Irlandii, Szkocji, USA, Kanadzie, Australii, Południowej Ameryce, Indiach, Cejlonie, Chinach, Japonii. Zrozumienie więc ważności i istoty Kościoła jako organizacji — w anglikanizmie było głębsze i powszechniejsze niż w protestantyzmie.

Anglikanie rozumieli i wyznawali, że istnieje tylko „jeden święty katolicki (czyli powszechny) apostolski Kościół", i że ten jeden Kościół musi w jakikolwiek sposób swoją „jedność" uzewnętrzniać. Anglikanizm, który zachował katolicki kult, ustrój i episkopat (łącz-

nie z sukcesją apostolską) [1], przyjmując od protestanckiej reformacji podstawę biblijną i płynącą z Biblii naukę i pobożność kościelną, czuje się jednakowo związany z katolicyzmem, jak i z ewangelicyzmem. I to predestynowało go na inicjatora i chorążego idei ekumenicznej, idei jedności Kościoła Chrystusowego. W podobnej sytuacji znajdują się i podobne stanowisko zajmują Kościoły luterańskie Skandynawskie, które także zachowały hierarchię (z sukcesją apostolską) oraz ustrój kościelny katolicki. Nazywają więc nieraz siebie „Kościołem Katolickim obrządku ewangelickiego". Są więc wraz z anglikanami od początku zdecydowanymi zwolennikami ruchu ekumenicznego. Ruch ten skonsolidował się i nabrał rozmachu po swojej pierwszej światowej konferencji, która odbyła się w Lausanne (Szwajcaria) w r. 1927 po wielu przygotowawczych, mniejszych i większych zebraniach. W r. 1919 oficjalna delegacja ruchu *faith and order* została przyjęta na audiencji przez papieża Benedykta XV. Przyjęcie było nacechowane wielką uprzejmością, a nawet serdecznością, ale praktyczny wynik okazał się całkowicie negatywny. Papież oświadczył, że życzy ruchowi powodzenia i wierzy, że zbliży chrześcijaństwo do upragnionego celu, ale udział rzymsko-katolickiego kościoła jest ze względów zasadniczych niemożliwy. Natomiast patriarchaty prawosławne odpowiadały na zaproszenia pozytywnie.

Konferencja Lozańska postawiła sobie następujące doraźne cele:

- a — sprecyzowanie zasad, co do których panuje jednomyślność;
- b — stwierdzenie różnic w poglądach;
- c — wypracowanie nauki Kościoła Powszechnego o istocie Kościoła (eklezjologia) oraz Sakramentach.

Na tematy te nastąpiła szczera i gruntowna wymiana poglądów w atmosferze przychylności i braterstwa. Konferencja sama określiła swoje zadanie w następujących słowach: „Głównym zadaniem konferencji jest wyprowadzenie Kościołów z ich izolacji i doprowadzenie do spotkania i współżycia międzywyznaniowego, ale bez zaprzeczania swoich przekonań, bez kompromisów w sprawie wiary, lecz jedynie w celu rozpoznania przekonań cudzych i wyjaśnienia własnych". Na zakończenie wybrano Komisję celem opracowania wyników Konferencji i przygotowania następnego Kongresu.

[1] Kościół Katolicki stoi na stanowisku, że sukcesja apostolska zachowała się tylko w niektórych Kościołach oddzielonych, np. w prawosławnym, a jeśli chodzi o anglikanizm, uległa przerwaniu (przyp. Redakcji).

c) Źródło społeczno-religijne

Amerykańskie a częściowo i brytyjskie grupy kościelne ze względu na swoje warunki bytowania — rozproszkowanie w USA, międzykontynentalne stosunki Wielkiej Brytanii — były zainteresowane przede wszystkim w koncentracji organizacyjno-wyznaniowej i szukały drogi do jedności kościelnej. Europa przez wieki oswoiła się ze swoimi rozłamami kościelnymi, które zresztą nabrały już cech stałości doktrynalnej i geograficznej — i widziała przed sobą inne aktualne problemy, a mianowicie społeczne, gospodarcze i moralne. Tu przeto mniej przywiązywano wagi do jedności doktrynalnej i organizacyjnej, a raczej szukano jedności w praktycznej współpracy i w rozwiązaniu zagadnień, które wypływały z industrializacji, kapitalizmu, socjalizmu, sekularyzacji i rozluźnienia moralności. Mężowie Kościoła odczuwali, że Kościół nie może wobec tych zagadnień pozostać obojętnym i bezczynnym. Ruchy socjalne i polityczno-religijne na marginesie Kościoła lub pod sztandarem klerykalno-wyznaniowym nie ratowały sytuacji, a nieraz raczej były dla sprawy religii szkodliwe. W tych sprawach szczególnie Kościoły protestanckie, istniejące w krajach uprzemysłowionych i kapitalistycznych, a także bardziej zagrożone sekularyzacją, były żywiej zainteresowane we wspólnym szukaniu lekarstwa. Udział Kościoła Katolickiego dla tych spraw był mniej ważny.

Promotorem ruchu „praktycznego chrześcijaństwa" był szwedzki luterański arcybiskup, Natan Söderblom z Upsali. On to zwołał bez długiego przygotowania, w sposób niemal improwizacyjny, Kongres praktycznego chrześcijaństwa w r. 1925 do Sztokholmu. Konferencja snadź odpowiadała wielkiej potrzebie społeczeństwa kościelnego w Europie i we wszystkich wyznaniach, gdyż, jeżeli chodzi o frekwencję, miała niezwykłe powodzenie. Nie tylko prawie wszystkie Kościoły protestanckie Europy i większość amerykańskich, ale także prawie wszystkie Kościoły prawosławne, z wyjątkiem rosyjskiego, wysłały do Sztokholmu oficjalnych znakomitych przedstawicieli. Obecni byli: patriarcha Antiocheński, metropolita Bułgarii, metropolita Rumunii. Dyskusje były ożywione, a obcowanie serdeczne. W nabożeństwach brali jednocześnie udział biskupi luterańscy, anglikańscy i prawosławni. Uchwalono odezwę do wszystkich chrześcijan, z której przytaczamy wyjątki, charakteryzujące cele konferencji:

„Konferencja pogłębiła nasze przywiązanie i posłuszeństwo wobec naszego Zbawiciela. Na wezwanie, abyśmy Go naśladowali, ślubowaliśmy pod Jego Krzyżem, że zalecenia Jego Ewangelii poniesiemy do wszystkich regionów życia — przemysłowego, spo-

łecznego, politycznego i narodowego. Rozważyliśmy w świetle Jego Ewangelii stosunki międzynarodowe, aby je wyzwolić z pęt samolubnego nacjonalizmu i bezbarwnego kosmopolityzmu, który nie szanuje odrębności narodowych. Także problem rasowy, sprawiedliwość i sądy rozjemcze jako zasady współżycia międzynarodowego i uniemożliwienia wojny — wszystko zagadnienia tak tragicznie ciążące na naszej rzeczywistości — stanowiły przedmiot naszych trosk i rozważań. Zwracamy się do wszystkich Kościołów z gorącym apelem, aby budziły w społeczeństwie odrazę do grozy i okrucieństwa wojny i przekonanie o jej całkowitej nieprzydatności do rozwiązywania sporów międzynarodowych. Musimy walczyć o to, aby narody pod berłem duchowym »Księcia Pokoju« tworzyły warunki i stosunki takiego współżycia, »aby dobroć i wierność się spotykały, aby sprawiedliwość i pokój się uzupełniały«... Apelujemy do wszystkich chrześcijan, aby zamieniali w czyn zasady chrześcijańskie! Niechaj każdy chrześcijanin w wierze i w wierności dla Chrystusa buduje i pielęgnuje współżycie chrześcijan i Kościołów dla Królestwa pokoju, czego zaczątkiem i gwarancją oby się stała nasza konferencja. Pod krzyżem Chrystusowym podajemy sobie bratnie dłonie, gdyż dobry Pasterz oddał swoje życie, aby zjednoczyć rozproszone i rozdzielone dzieci Boże. W ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Zbawicielu pokładamy naszą nadzieję. *Crux spes unica*".

Kongres Sztokholmski wybrał w końcu „Komitet współpracy praktycznego chrześcijaństwa" dla wcielenia w czyn uchwał Kongresu i przygotowania następnego spotkania.

Tak więc wszystkie trzy kierunki ekumeniczne posiadały teraz swoje formy organizacyjne i przygotowywały swoje następne spotkanie. I takowe rzeczywiście się w kilka lat później odbyły. Ale już tymczasem mnożyły się głosy nawołujące do scalenia wszystkich wysiłków na rzecz zjednoczenia chrześcijaństwa we wierze, w czynie społecznym i w świadectwie wobec świata. Druga konferencja ruchu sztokholmskiego *Life and Work* odbyła się w Oxfordzie, w lipcu 1937 r., z udziałem 425 delegatów z 120 Kościołów i 40 krajów.

Druga konferencja ruchu lozańskiego *faith and order* zebrała się w Edynburgu, w sierpniu 1937 r., z udziałem 443 delegatów z 123 Kościołów. Obydwie nie wniosły nic zasadniczo nowego do swojej problematyki. I obydwie stały tak wyraźnie pod znakiem konieczności scalenia obydwóch kierunków, że można bez przesady powiedzieć, że odpowiednie uchwały i wybór komisji zjednoczeniowych były najważniejszym ich rezultatem.

Ponieważ zaś rok 1937 już stał pod czarną chmurą faszyzmu

włoskiego, a zwłaszcza niemieckiego i pod groźbą alarmów wojennych, Komisje miały zlecenie szybkiego i zdecydowanego działania. Zebrały się też w Utrechcie w r. 1938 i utworzyły „Tymczasową Światową Radę Ekumeniczną" z poleceniem opracowania statutu i najszybszego zwołania wspólnego Kongresu obydwu ruchów, celem utworzenia „Światowego Związku Kościołów". Nie zdążyły! W roku 1939 wybuchła druga wojna światowa.

Zdawało się, że pożoga wojenna zniszczy doszczętnie tak dobrze zapowiadające się dzieło zjednoczenia. Ale drogi Boże są niepojęte. Wojna bowiem okazała się najsilniejszym bodźcem do działania i pchnęła sprawę na najbardziej konkretne i praktyczne tory. Tymczasowa Rada Ekumeniczna stworzyła biuro w neutralnej Genewie i rozpoczęła natychmiast dzieło pokoju — utrzymując duchową więź pomiędzy Kościołami krajów wojujących i niosąc pomoc ofiarom wojny — najpierw Żydom, a potem wszystkim uchodźcom. A po zakończeniu wojny Tymczasowa Rada Ekumeniczna rozwinęła działalność charytatywną w zasięgu międzykontynentalnym niosąc pomoc w pieniądzach, odzieży, żywności dla wszystkich krajów i narodów bez różnicy wyznania i narodowości, sprzymierzeńcom i wczorajszym wrogom. I to było istotnie najlepszym przygotowaniem, najbardziej dla milionów ludzi przekonywającym dowodem, świadczącym o konieczności, wartości i błogosławieństwie ducha i ruchu ekumenicznego.

W chwili utworzenia Tymczasowej Rady Ekumenicznej w r. 1938 należało do niej 48 Kościołów. W rok po wojnie liczba ich wzrosła do 88.

3. ŚWIATOWA RADA KOŚCIOŁÓW

a) Amsterdam

Niemal nazajutrz po zakończeniu drugiej wojny światowej Tymczasowa Rada Ekumeniczna, urzędująca permanentnie w Genewie, oparta na wojennym doświadczeniu, na popularności osiągniętej dzięki akcji pomocy i świadoma konieczności dalszej pomocy, i to nie tylko materialnej, wyznaczyła termin pierwszego światowego Kongresu Ekumenicznego na rok 1948 w Amsterdamie (Holandia).

Generalny temat Kongresu brzmiał: „Zamęt w świecie a plan Boży ku zbawieniu świata". Podtematy brzmiały:

1. Kościół w planie Bożym.
2. Świadectwo Kościoła o planie Bożym.
3. Kościół a społeczny zamęt na świecie.
4. Kościół a zagadnienia życia międzynarodowego.

Dwie sprawy wysunięto na czoło jako lekarstwo na duchowe choroby ludzkości: odrodzenie duchowe i jedność Kościoła. Z odezwy zapraszającej na Kongres podkreślamy motywację tak rychłego zwołania Kongresu: „przez cierpienia i prześladowania ostatnich lat dojrzała w chrześcijaństwie nowa świadomość wspólnoty i konieczność zjednoczenia". Jak silną była ta świadomość, pokazuje fakt, że na Kongresie w Amsterdamie liczba Kościołów, które zgłosiły akces do ruchu ekumenicznego, wzrosła do 165 (protestanckich, starokatolickich i kilka zachodnich, pominiętych uprzednio prawosławnych). Na szczególne podkreślenie zasługuje liczny i entuzjastyczny udział młodych Kościołów misyjnych Afryki i Azji. Kongres w Amsterdamie wykazał się pełnym sukcesem. Duch braterstwa i solidarności ponad wszystkie różnice wyznaniowe i narodowe i poprzez wszystkie granice krajowe i rasowe cechował obrady i nabożeństwa. Konkretnym wynikiem Kongresu było:

- a — utworzenie Światowej Rady Kościołów na posiedzeniu 23 sierpnia pod przewodnictwem anglikańskiego arcybiskupa Fishera z Canterbury;
- b — uchwalenie statutu Światowej Rady Kościołów;
- c — powołanie wszystkich jej organów wykonawczych.

Celem rozproszenia obaw pewnych sfer kościelnych, że Światowa Rada Kościołów ulegnie pokusie organizacyjnej i zechce stać się ekumenicznym Watykanem, czy nadrzędnym ekumenicznym Kościołem, uchwalono następujące zasady i dyrektywy dla pracy i celów Światowej Rady Kościołów:

„Aczkolwiek Światowa Rada Kościołów poważnie i usilnie zamierza dążyć do jedności w zapatrywaniach i działaniu członkowskich Kościołów, to jednak obce jej są całkowicie dążenia do utworzenia nadrzędnej organizacji kościelnej, która chciałaby w czymkolwiek ograniczać pełną wolność swoich członków. Jesteśmy zdecydowani szanować wolność i odrębność Kościołów, a jedność manifestować w całkowicie inny sposób. Pragniemy jednoczyć członkowskie Kościoły mocniej z Chrystusem, a w Nim pomiędzy sobą. W miłości ku Chrystusowi będziemy gorliwie i nieustannie polecać się wzajemnie w modlitwach Jego łasce, wspierać się w składaniu świadectwa Jego Prawdy, jedni drugich brzemiona nosić i w ten sposób doskonalej wypełniać Zakon Chrystusowy. Nasze rezolucje i odezwy w sprawach, obchodzących wszystkich ludzi wierzących, a więc wszystkie Kościoły, nie będą posiadały żadnego innego autorytetu poza oczywistą i uznaną wagą i słusznością poruszanych spraw i nie będą w niczym wiązały Kościołów członkowskich ponad miarę, jaką te Kościoły same i dobrowolnie zechcą im udzielić".

W tym pobieżnym szkicu nie sposób opisywać dalszej działalności Rady. W każdym bądź razie Światowa Rada Kościołów nie tylko trwała i rozwijała się, lecz doprowadziła także do zwołania następnego, już statutowego Kongresu, który odbył się w Evanston (USA) w r. 1954 pod hasłem: CHRYSTUS NADZIEJA ŚWIATA!

Podtytuły:

a — Chrystus naszą nadzieją;

b — Chrystus i Jego Kościół;

c — Chrystus a świat.

O wzroście i popularności ruchu ekumenicznego świadczą cyfry uczestników na Kongresie w Evanston. Przybyło 502 oficjalnych delegatów, 449 zaproszonych gości, 145 teologicznych doradców, 96 doradców młodzieżowych, 31 honorowych gości „Kościołów bratnich", 25 obserwatorów — ogółem 1298 uczestników z 179 Kościołów.

Obrady cechowała rzeczowa powaga, naukowy obiektywizm i wzajemna życzliwość. Ale miejsce pierwotnego entuzjazmu zajęła ukryta bezradność. Cele pierwotne zostały osiągnięte: poznano się wzajemnie, stwierdzono wspólne wierzenia i tradycje, sprecyzowano i sformułowano rozbieżności. Ale co dalej? Szukanie kompromisu czy próby harmonizowania nauki kościelnej byłoby sprzeczne z zasadniczą pozycją wyjściową. Poza tym byłoby zadaniem drażliwym i beznadziejnym. Dyskusje i argumenty nie stworzą jedności wiary. Co więc dalej? W kuluarach i w późniejszych nieoficjalnych wrażeniach padały słowa o „ślepym zaułku" lub o „ideologicznym impasie", w którym znalazł się ruch ekumeniczny. Nawet te względne przeszkody i drugorzędne różnice, dzielące protestantów, wydawały się nie do przezwyciężenia. Jedynie Kościoły wyznaniowe jednakie, ale zorganizowane samodzielnie, zdołały tu i ówdzie stworzyć jedność organizacyjną. Wyłom uczyniły Kościoły misyjne, np. w Indiach, gdzie pięć różnych i samodzielnych Kościołów wyznaniowych utworzyło jednolity Kościół pod nazwą „Church of India" — „Kościół Indii" — nie bez pewnego „zgorszenia" swoich ojców duchowych!

Wielu więc ma cichą nadzieję, że świeże i mocne wiatry Ducha powieją właśnie z tych „młodych Kościołów". Może dlatego następny Kongres odbędzie się w r. 1961 w Colombo na Cejlonie. Głównym tematem będzie hasło: CHRYSTUS ŚWIATŁOŚCIĄ ŚWIATA, *Ex oriente lux*! Na tym Kongresie ma się także ostatni, a chronologicznie pierwszy nurt ruchu ekumenicznego połączyć ze Światową Radą Ekumeniczną, a ma się nazywać „Międzynarodową Radą Misyjną".

4. ORGANIZACJA ŚWIATOWEJ RADY KOŚCIOŁÓW

Organami Światowej Rady Kościołów są:

1. Kongres, który zbiera się co sześć lat i składa się z delegatów Kościołów członkowskich w liczbie dla każdego Kościoła ustalonych przez Radę Centralną.

2. Rada Centralna składa się z 90 członków, oraz sześciu członków Prezydium Rady, wybranych przez Kongres. Na czele biura stoi sekretarz generalny, powołany przez Radę Centralną.

3. Wydział Wykonawczy, złożony z kilkunastu członków, powołany jest przez Radę Centralną i stanowi jej ciało rządzące.

4. Biuro w Genewie, składające się z różnych działów pracy, noszących nazwę departamentów, a mianowicie: pomocy międzykościelnej, misyjno-ewangelizacyjny, finansowy, prasowy, zagraniczny i inne.

Biuro Rady znajduje się w Genewie, we własnym gmachu i zatrudnia sztab stu kilkudziesięciu urzędników. Poza tym Rada posiada „akademię ekumeniczną" w Bossey koło Genewy, w zakupionym zamku magnackim. Biuro wydaje tygodniowy „biuletyn ekumeniczny" w kilku językach. Obok Światowej Rady Kościołów, obejmującej wszystkie kraje, istnieją jeszcze rady regionalne: amerykańska, brytyjska, a w stanie organizacji: azjatycka, afrykańska i europejska. Istnieją poza tym autonomiczne rady krajowe, załatwiające sprawy ekumenicznego współżycia Kościołów krajowych i reprezentujące interesy krajowe wobec Centrali.

W Polsce taka rada powstała w r. 1943 w okresie okupacji i jest najstarszą radą krajową w Europie. Należy do niej w tej chwili: pięć Kościołów protestanckich — ewangelicko-augsburski (luterański), ewangelicko-reformowany (kalwiński), metodystyczny, baptystyczny, zjednoczony ewangeliczny (unia 5 drobnych różnych grup) oraz dwa starokatolickie: polsko-katolicki (dawniej narodowy) i marjawicki (grupa w Płocku). Prawosławni biorą udział w niektórych imprezach w charakterze gości. Rada prowadzi księgarnię, czytelnię i bibliotekę w Warszawie przy ul. Kredytowej 4. Urządza poza tym Tygodnie Modlitwy, teologiczne zebrania referatowo-dyskusyjne, obozy wypoczynkowe, wspólne nabożeństwa. Pośredniczy w pomocy charytatywnej dla zakładów i Kościołów od Centrali w Genewie. Polska Rada Ekumeniczna posiada statut zatwierdzony przez władze państwowe. Jej organami są:

a — Ogólne Zgromadzenie składające się z 10 delegatów od każdego wyznania, czyli ogółem 70 osób;

b — Rada Ekumeniczna, w skład której wchodzą z urzędu

zwierzchnicy wszystkich siedmiu zrzeszonych Kościołów, jako wiceprezesi, oraz z wyboru: prezes Rady Ekumenicznej, urzędujący wiceprezes, sekretarz i skarbnik, przy czym każdy z nich musi należeć do innego wyznania;

c — prezydium w składzie czterech ostatnio wymienionych wybranych członków biura.

Ideologiczną i teologiczną platformę współpracy Kościołów w ramach Polskiej Rady Ekumenicznej można ująć zasadniczo w następujących zdaniach. Nie zostały one wprawdzie formalnie, przynajmniej nie wszystkie, uchwalone, ale moralnie uznaje się je za obowiązujące:

1. Polska Rada Ekumeniczna jest dobrowolnym Związkiem niezależnych, zalegalizowanych przez władze państwowe organizacji kościelnych. Każdy Kościół ma prawo do wystąpienia w każdej chwili z Polskiej Rady Ekumenicznej.
2. Polska Rada Ekumeniczna nie ma prawa uchwalania jakichkolwiek zasad czy przepisów, które obowiązywałyby Kościoły członkowskie, bez ich uprzedniego dobrowolnego uznania.
3. Teologiczną podstawą jest powszechne przyznanie, że inspirowane przez Ducha Św. Słowo Boże (Biblia St. i N. Testamentu) jest jedynym, nieomylnym i pełnym źródłem wiary i nauki Kościoła.
4. Kościoły uznają starokościelne symbole wiary, a mianowicie: apostolskie i nicejsko-konstantynopolskie i atanazyjskie.
5. Kościoły posiadają swoje konfesyjne tradycje w zakresie nauki, obrządków i form, o których są przekonane, że nie mogą i faktycznie nie stoją w sprzeczności ze słowem i duchem Pisma św. Są jednak gotowe i poczuwają się do obowiązku ich ciągłej konfrontacji z Pismem św. i tradycją pierwotnego Kościoła Apostolskiego.
6. Kościoły zrzeszone w P.R.E. utrzymują zasadniczo wspólnotę „ambony", czyli każdy ich duchowny może głosić Słowo Boże w każdej parafii ekumenicznej za zgodą jej proboszcza (kierownika).
7. Kościoły ekumeniczne nie utrzymują ogólnej „wspólnoty ołtarza", czyli nie mają „interkomunii".

Uwaga. Istnieje jednak nieoficjalna interkomunia pomiędzy poszczególnymi księżmi i ich parafiami na nastę-

pujących warunkach: a — uznawanie nadprzyrodzonego charakteru Sakramentu Komunii św.; b — uznawanie w zasadzie dwupostaciowości Komunii św. także dla wiernych; c — przyjmowanie w dosłownym brzmieniu słów ustanowienia Sakramentu Komunii św. lecz bez konfrontowania interpretacji tych słów; d — konieczność personalnej „sukcesji apostolskiej", przynajmniej jednego z współkonsekratorów przy Komunii św. Do tej nieoficjalnej personalnej interkomunii należy kilkunastu księży z trzech wyznań ewangelickich i dwóch starokatolickich. Liturgia — starokościelna.

8. Polska Rada Ekumeniczna nie dąży do jedności organizacyjnej zrzeszonych Wyznań i uważa takową za niemożliwą, niepożądaną i szkodliwą zarówno z powodów historycznych, jak i psychologicznych, wyrażających się w różnorodności upodobań charakteru i uczuciowych potrzeb ludzi we wszystkich wyznaniach.
9. Członkowskie Kościoły zobowiązują się do powstrzymania od wszelkich wzajemnych publicznych napaści i polemiki, od agitacji przeciwko innym wyznaniom, od zorganizowanego prozelityzmu.
10. Zrzeszone wyznania winny udzielać w razie potrzeby swoich świątyń i kaplic innym ekumenicznym grupom, potrzebującym i proszącym o taką pomoc. Decyzja w tej sprawie należy do duszpasterzy lokalnych. (Zależy od lojalnej współpracy sąsiedzkiej.)

5. LUKI W RUCHU EKUMENICZNYM

Poważne luki znacznie osłabiające powagę i wpływ Światowej Rady Kościołów, stanowi brak w niej dwóch najstarszych Kościołów: prawosławnego i rzymsko-katolickiego, które stanowią najpoważniejszy liczebnie i historycznie odłam chrześcijaństwa.

a. Stanowisko Patriarchatu Moskiewskiego

Z grupy prawosławnej tylko szczątkowy, tzw. ekumeniczny patriarchat konstantynopolski jest członkiem Światowej Rady Ekumenicznej w Genewie i ma tam swego stałego przedstawiciela w osobie bpa Jakoba z Melity — Malty (tytularny). To samo dotyczy patriarchy Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy Kościół grecki wprawdzie współpracuje z Światową Radą Kościołów, ale nie jest jej członkiem. Decydujące jednak jest stanowisko patriarchatu

Moskiewskiego, jeszcze i dziś największej i najpoważniejszej grupy prawosławnej. Moskwa zajmowała dotąd stanowisko wyraźnie negatywne. Odpowiednie rezolucje zapadły w tej materii w Moskwie w r. 1947 — w czasie konferencji autokefalnych Kościołów prawosławnych, zwołanej dla zajęcia stanowiska wobec zaproszenia do Amsterdamu, a także wobec Watykanu.

Po raz drugi omawiano te dwie sprawy w Moskwie na zjeździe autokefalnych Kościołów z okazji obchodu 500-lecia autokefalii Kościoła Rosyjskiego. Obszerne motywy negatywnego stanowiska miały częściowo charakter teologiczny, częściowo szerszy. Zdecydowaną odmowę rozmów z Watykanem umotywowano krótko. I to stanowisko trwało niezmiennie do ubiegłego roku. W lecie ub. roku (1958) nastąpiło w Utrechcie (Holandia) pierwsze oficjalne spotkanie pomiędzy czołowymi działaczami Światowej Rady Kościołów — prezydentem, drem Fry (luteranin) z New Yorku i generalnym sekretarzem, drem Vissert Hoftem (reform. Holender) z jednej, a metropolitą Mikołajem z Moskwy i profesorem teologii Pariskim z Leningradu z drugiej strony. Wynikiem konferencji było postanowienie kontynuowania dorywczych kontaktów i zapraszanie się wzajemne na konferencje w charakterze obserwatorów. Drugie mniej reprezentacyjne spotkanie nastąpiło na europejskiej konferencji ekumenicznej w Nyborgu (Dania) w styczniu roku bieżącego. Jakie będą dalsze losy tych kontaktów — trudno przepowiedzieć. W każdym razie Genewa bardzo zabiega i docenia kościelne znaczenie zbliżenia z Moskwą, która zdaje się obecnie okazywać pewne jeszcze powściągliwe objawy wzajemności.

b. Stanowisko Watykanu

Watykan został przez specjalną delegację zaproszony na konferencję przygotowawczą w Lausanne w r. 1917, lecz stanowczo, choć uprzejmie odmówił. W Sztokholmie w r. 1925 było kilku nieoficjalnych rzymsko-katolickich obserwatorów. Wobec niezmiennie negatywnego stanowiska nie usiłowano zapraszać Watykanu do Amsterdamu. W roku Amsterdamu dekret watykański przypomniał rzym.-katolikom istniejący zakaz uczestniczenia w zebraniach teologicznych z innowiercami bez specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej i biskupa-ordynariusza. Mimo sporadyczne kontakty katolicko-protestanckie we Francji (ruch lyoński ś. p. prałata Couturier) oraz w Niemczech w ramach ruchu *Una Sancta* — nic się w tej sprawie nie zmieniło do ostatniej chwili. Tym większą sensacją stała się nieoczekiwana zapowiedź obecnego papieża zwołania „soboru ekumenicznego", który ma być poświęcony sprawie

„jedności Kościoła". Zapowiedź odnosi się w pierwszym rzędzie do „schizmatyckich" Kościołów prawosławnych, lecz częściowo także do „zbłąkanych braci" protestanckich. Zapowiedź ta została przyjęta z wielką uwagą i powściągliwą sympatią w Genewie, a także w całym świecie kościelnym prawosławnym i protestanckim. Katolicka prasa światowa z „Osservatore Romano" w Rzymie na czele, także w Polsce, szeroko omawia tę inicjatywę papieża. Ton wypowiedzi jest na ogół pozytywny, a chwilami nawet ciepły. Wszędzie przebija się cicha nadzieja i modlitwa: daj to Panie Boże! Czy to jest możliwe? Musimy być realistami. Nie brak na pewno po każdej stronie dużo dobrej woli i pobożnych westchnień, ale sprawa jest trudna. Co powstało przez kilka stuleci odrębnego w życiu kościelnym, przecież nie bez woli czy dopustu Bożego, nie zdoła wymazać z historii i rzeczywistości żadna uchwała nawet Soboru powszechnego. Tu trzeba szukać innych dróg i sposobów — ale jakich? Bóg to wie. Jednak nie wolno nam Bogu przeszkadzać przez naszą niewiarę. Chrześcijanie znają jeszcze inny realizm, obok historycznego, liczą się jeszcze z inną rzeczywistością, aniżeli ta, którą stworzyli ludzie. Co nie jest możliwe u ludzi, możliwe jest u Boga. A jedność jest niewątpliwie wolą Bożą. A jeżeli tak jest, to Bóg czasu swego wskaże także drogę prowadzącą do upragnionego celu. Arcykapłańska Modlitwa Syna Bożego „aby oni byli jedno... aby świat uwierzył", nie może pozostać u Ojca Świętego w niebiesiech niewysłuchana. Połączmy i nasze modlitwy z modlitwą Zbawiciela, a przyspieszymy nadejście dnia, w którym dzieci Boże na ziemi staną się jedno w Chrystusie, jak Chrystus w Ojcu, aby świat uwierzył, że On jest od Boga zesłanym, jedynym Zbawcą świata — od wyzysku, od nędzy, od krzywdy, od nienawiści, od ucisku, od wojny. „Jam jest droga, prawda i żywot" — powiedział Pan o sobie. A my w Niego i Jemu wierzymy.

Ekumenista

Ks. STANISŁAW NAGY SCJ

PERSPEKTYWY ZJEDNOCZENIA

Jeszcze nigdy tendencje unijne nie ogarnęły tak szeroko i wszechstronnie całego chrześcijaństwa, nigdy też dotąd nie przystępowano do sprawy zjednoczenia rozbitej rodziny chrześcijańskiej z takim zapałem, poświęceniem i dobrą wolą.

Gdy się temu wszystkiemu, choćby tylko pobieżnie przyjrzeć — powstaje spontanicznie pytanie: jakie są szanse, że tym razem ten wyjątkowy zaiste wysiłek całego chrześcijaństwa doprowadzi do upragnionego rezultatu?

Nie trzeba być znawcą problematyki ekumenicznej, by zdawać sobie sprawę, że próba dania adekwatnej odpowiedzi na powyższe pytanie jest nie tylko przedwczesna, ale wręcz niemożliwa. Przecież — tak jak rzecz dzisiaj wygląda — nie łatwo zorientować się w całokształcie zróżnicowanej problematyki ruchu ekumenicznego, nie łatwo również uchwycić jego liczne nurty, a cóż dopiero zawyrokować o ostatecznym ich rezultacie. Wszak o rezultacie tym decydować będzie nie tylko wiele z tych czynników, które choć istnieją dzisiaj, trudne są do uchwycenia i ocenienia, ale także wiele takich, które dopiero się rodzą i nikt może jeszcze nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia.

Rezygnując z próby sformułowania pełnej i zdecydowanej odpowiedzi, chcemy jednak w niniejszym artykule wskazać na pewną ilość elementów, które już dzisiaj można ocenić albo jako wzmagające, albo jako hamujące proces zjednoczenia dwu zasadniczych odłamów rozdzielonego chrześcijaństwa Zachodniego, a mianowicie katolicyzmu i protestantyzmu [1]. Jak daleko dwa te wyznania

[1] Według powszechnie przyjętej terminologii pod nazwą protestantyzm rozumie się tę grupę wyznań chrześcijańskich, które od katolicyzmu odłączyły się w związku z wystąpieniem Lutra. Są to więc trzy wielkie odłamy niekatolickiego chrześcijaństwa zachodnio-europejskiego, a mianowicie Luteranizm, Kalwinizm i Anglikanizm. Ten ostatni ma wprawdzie dość luźny związek z osobą i wystąpieniem Lutra, ale jest z nim ściśle powiązany w płaszczyźnie doktrynalnej i dlatego też obejmowany jest wspólną nazwą protestantyzmu. Faktem jednak pozostanie, że stanowi on w rodzinie protestanckiej całkowicie swoistą formację, która powoduje, że jest on

od siebie odeszły jest rzeczą na ogół znaną. Słyszy się również wiele o intensywnych wysiłkach by ten stan rzeczy zmienić. Czy wysiłki te legitymują się obecnie jakimiś wynikami? Pomóc w sformułowaniu częściowo bodaj uzasadnionej odpowiedzi na powyższe pytanie — oto cel niniejszego artykułu.

Najogólniej rzecz biorąc, perspektywy powrotu protestantyzmu do jedności z Kościołem katolickim można by ująć w następujący schemat: powrót ten nastąpi, jeżeli ustaną główne przyczyny dawne, tj. te, które zapoczątkowały rozbicie i istnieją do dzisiaj, jeżeli dalej znikną przyczyny nowe, tj. narosłe w ciągu długich lat rozbicia, i jeżeli wreszcie wystąpi zespół bodźców skutecznie oddziałujących na przezwyciężenie oddalenia i obcości powstałych na skutek parowiekowych niesnasek.

I

U ŹRÓDEŁ ROZBICIA

Coraz to bezsporniej w historiografii tak katolickiej jak i protestanckiej przyjmowana jest teza, że czynnikami leżącymi u źródeł wielkich rozłamów w chrześcijaństwie były nie tylko i nie przede wszystkim rozbieżności natury doktrynalnej. Tak w wypadku schizmy zachodniej, w której efekcie od chrześcijaństwa zachodniego odłączył się cały niemal chrześcijański Wschód, jak i w wypadku reformacji, która rozpołowiła chrześcijaństwo zachodnie na katolicyzm i protestantyzm z jego pochodnymi — „praprzyczyny", które spowodowały rozbicie, leżały w rejonach z problematyką doktrynalną nie mających wiele wspólnego. Wydaje się nawet, że to właśnie te pozadoktrynalne faktory, istniejące uprzednio i działające rozsadzająco, krystalizowały się między innymi i w rozbieżnie formułowanych tezach dogmatycznych. Protestantyzm w tym względzie stanowi chyba przypadek klasyczny. Czyż bowiem protest przeciwko rozdętemu do niepokojących rozmiarów administrowaniu w Kościele nie był jednym z bodźców, który przyczynił się do sformułowania tezy o niczym nieskrępowanej swo-

---

czymś pośrednim pomiędzy katolicyzmem a dwoma pierwszymi odłamami protestantyzmu, czyli Luteranizmem i Kalwinizmem. Z tego względu w rozważaniach naszych zostanie pominięty, a przedmiotem uwagi będą tylko dwa pierwsze wyznania, do których odnoszona będzie nazwa „protestantyzm". Odnośnie dwu wymienionych wyznań protestanckich zaznaczyc trzeba jeszcze i to, że chociaż w początkowej fazie ich istnienia zaznaczają się w ich systemach teologicznych pewne dość znaczne różnice, to jednak z czasem, a zwłaszcza obecnie, różnice te uległy poważnemu zredukowaniu, tak iż za uzasadnione uważa się dzisiaj traktowanie obu wyznań jako jednej całości.

bodzie każdej jednostki w jej stosunkach z Bogiem, a gorszące stosunki wśród duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego czyż nie znalazły swoistego napiętnowania w odrzuceniu kapłaństwa, życia zakonnego i celibatu? Niewątpliwie rozbieżności doktrynalne miały swój potężny udział w sfinalizowaniu zwłaszcza i utrwaleniu bolesnego rozdarcia, niemniej w całokształcie elementów oddziałujących w kierunku wspomnianego rozdarcia dawano im do niedawna zbyt wygórowane miejsce z krzywdą dla wielu innych, zwłaszcza przez historiografię katolicką nie dość uwypuklanych współczynników rozbicia.

Przyczyny ogólne

Pomijając znany powszechnie ogólny klimat epoki, który niewątpliwie miał poważny wpływ na odłączenie się protestantyzmu od katolicyzmu, przyczyną, która w tej sprawie odegrała wielką rolę, był niewątpliwie opłakany stan, w jakim znalazł się Kościół u schyłku średniowiecza. Istotnym elementem tego smutnego stanu był przedłużający się bezwład, powodujący, że Kościół, główny i jedyny do tej pory autorytet we wszystkich prawie sprawach średniowiecznego społeczeństwa, coraz to większej liczbie ludzi zaczął wydawać się niepokojąco bezsilny, wobec licznych bolączek trapiących ówczesne życie. Niekomunikatywny, zgoła obcy coraz to bardziej renesansowo kształtującej się mentalności, język scholastyki — anachronistyczność głoszonych przy jego pomocy treści religijnych, wobec bogatej, świeżej i fascynującej problematyki, jaką naniosły na grunt europejski wyprawy krzyżowe, wielkie odkrycia geograficzne i wzbierający gwałtownie na sile rozwój nauk szczegółowych — a dalej, stan głębokiej depresji autorytetu Kościoła, spowodowany, aż do zgorszenia, niskim poziomem kwalifikacji doktrynalnych a przede wszystkim moralnych jego przedstawicieli, i wreszcie fatalna polityka Kurii rzymskiej, budząca wiele niechęci zwłaszcza w Niemczech — wszystko to stwarzało sytuację, w której odejście od Kościoła pewnej części zachodniego chrześcijaństwa wydawało się być wyłącznie kwestią czasu. Starsza historiografia wyrażała to w powiedzeniu, że nie Luter stworzył protestantyzm, ale protestantyzm stworzył Lutra. W powiedzeniu powyższym kryje się niewątpliwie dużo prawdy, ale dodajmy od razu: nie tyle prawdy, ile skłonni byli mu przypisywać jego twórcy. Nowoczesna bowiem historiografia bynajmniej nie jest skłonna zbytnio podkreślać roli tych przyczyn ogólnych w doprowadzeniu do rozłamu na terenie chrześcijaństwa zachodniego. Owszem, coraz dobitniej podkreśla się nie tylko wybitną rolę Lutra w bezpośrednim dokonaniu rozłamu, ale i potężne piętno, jakie wycisnął on na

doktrynie i strukturze protestantyzmu. Niekiedy idzie się tak daleko, że cały protestantyzm uważa się za projekcję jego osobistych przeżyć religijnych.

Jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości: Luter nie był z całą pewnością statystą w bolesnym dramacie rozbicia zachodniego chrześcijaństwa, ale rozbicie to we własny, swoisty sposób przeprowadził oraz utrwalił. Wkład ten polegał przede wszystkim na obdarowaniu protestantyzmu doktryną, która została ogłoszona i uznana za główną siłę odśrodkową w stosunkach między nim a katolicyzmem.

Rozbieżności doktrynalne

Zagadnienie rozbieżności doktrynalnych między pierwotnym protestantyzmem a nauką Kościoła katolickiego nie sprowadza się bynajmniej do sprawy istnienia pewnej liczby prawd uznawanych przez jedno, a nie uznawanych przez drugie wyznanie. Zapewne, protestantyzm odrzuca sporą ilość zasadniczej wagi dogmatów, które katolicyzm uznaje za integralną część Objawienia (np. istnienie Tradycji, czyśćca, boskie pochodzenie hierarchii, kult Matki Najświętszej i świętych i inne), ale z drugiej strony jest faktem, że istnieje pewien ich zespół (np. prawda o odkupicielskiej roli Chrystusa, łasce, wierze), przyjmowany tak przez katolicyzm, jak i protestantyzm, z tym jednak, że każde z tych wyznań wkłada w te prawdy zasadniczo różną treść. Powodem tego stanu rzeczy było przyjęcie pewnej z góry ustalonej postawy, która towarzyszyła interpretowaniu treści Objawienia. Najgłębszymi korzeniami swymi tego rodzaju postawa tkwiła w określonym systemie filozoficznym, a głównym skutkiem jej stosowania w badaniu treści Objawienia było odmienne tej treści rozumienie.

Ta swoista indoktrynacja filozoficzna treści Objawienia chrześcijańskiego miała od samego początku wyjątkowo szerokie zastosowanie w protestantyzmie. Bezsporny dzisiaj fakt olbrzymiego wpływu, jaki na powstanie teologicznego systemu Lutra, a w konsekwencji i całego protestantyzmu miała filozofia (nominalizm), będzie się z matematyczną niemal dokładnością powtarzał w teologii protestanckiej za każdym razem, gdy na rynkach myśli filozoficznej pojawi się jakiś nowy system. Doprowadzi to ostatecznie do opłakanych skutków bynajmniej nie oddziałujących w kierunku jedności świata chrześcijańskiego. Do tej ważnej sprawy wypadnie nam jeszcze powrócić. Obecnie zaś spróbujmy wskazać na konkretne różnice, jakie na terenie dogmatycznym odłączały Lutra od Kościoła. Ponieważ

różnice te są w ogólnym zarysie powszechnie znane, a nie możemy zagadnieniu temu dać szczegółowego naświetlenia, przeto ograniczymy się do zwięzłego omówienia dwu zasadniczych z punktu widzenia ekumenizmu artykułów wiary, a mianowicie nauki o Kościele i jego jedności.

Tak Luter jak i Kalwin istnienie Kościoła, założonego przez Chrystusa, oczywiście przyjmują. Jeden i drugi jednak za pochodzący od Chrystusa uznają jedynie tzw. Kościół duchowy, wewnętrzny, wyrastający z elementów osiągalnych wyłącznie przez wiarę. Współczynniki widzialne i możliwe do ocenienia na drodze poznania naturalnego, a tym więcej zmysłowego, nie mogą być żadną miarą brane pod uwagę jako wyznaczające istotę Kościoła przez Chrystusa założonego.

Nie trudno zauważyć, że tego rodzaju stanowisko zawiera w sobie odrzucenie, jako nie przynależnych do istoty Kościoła, wszystkich elementów widzialnych Kościoła z papiestwem, hierarchią i kapłaństwem na czele.

Między eklezjologią Lutra i Kalwina istnieją jednak dość znaczne różnice.

Dla pierwszego o przynależności do Kościoła decyduje ufna wiara, zaszeregowująca do grona zbawionych. Kalwin ma wymagania o wiele surowsze, o przynależności do Kościoła stanowi, jego zdaniem, fakt predestynacji, gdyż Kościół jest nie czym innym, jak społecznością predestynowanych.

Prócz tego w systemie eklezjologicznym Kalwina hierarchia zajmuje poważne i nieodzowne miejsce, podczas gdy u Lutra stanowi ona czynnik równie mgliście, jak z lekceważeniem i dorywczo potraktowany.

W ścisłym związku z koncepcją Kościoła pozostaje również koncepcja jego jedności, która przecież także i w pierwotnym protestantyzmie jest cechą przysługującą Kościołowi. Jeżeli bowiem czynnikiem decydującym o przynależności do Kościoła jest już to predestynacja, już to ufna wiara, to konsekwentnie tym, co pozbawia tej jedności, jest oczywiście brak wymienionych walorów. Ci zatem, którzy w kalwinizmie nie zasłużyli na całkowicie darmową łaskę przeznaczenia do zbawienia, a w luteranizmie nie mogą się wylegitymować ufną wiarą — ci wszyscy należą do grona odrzuconych, a więc pozostających poza jednością Kościoła. Klasycznymi jednak czynnikami jedności Kościoła w pojęciu pierwotnego protestantyzmu były: uznawanie najwyższego i jedynego autorytetu Biblii, oraz uczestniczenie w niektórych sakramentach. Obydwa te elementy stanowiły zarazem źródło i symbol kościelnej jedności.

W zwartym i logiczniejszym systemie Kalwina wylicza się jeszcze jeden element jedności kościelnej, a mianowicie podporządkowanie hierarchii w tym, co dotyczy dyscypliny i sprawowania sakramentów. Nad wszystkim tym zaś góruje ścisłe powiązanie Kościoła z Chrystusem, który stanowi główny ośrodek jedności całego chrześcijaństwa, będącego właściwie jednym wielkim Kościołem, podzielonym na różne grupy i odłamy, w których łonie istnieje w zasadzie realna możliwość osiągnięcia zbawienia.

Jakąż naukę o Kościele i jego jedności przeciwstawiał katolicyzm okresu reformacji przedstawionej wyżej doktrynie protestanckiej?

Nie negując bynajmniej wewnętrznego, tajemniczego i niewidzialnego aspektu Kościoła, owszem akcentując go jako element merytorycznie ważniejszy i jakościowo wyższy, istotną rację tej wyższości upatrywał zawsze w łasce uświęcającej, będącej źródłem rzeczywistych procesów życiowych, przebiegających w tajemniczym łonie Kościoła, na gruncie ścisłego powiązania z Chrystusem-Głową.

Oprócz tego jednak elementu niewidzialnego, osiągalnego wyłącznie przez wiarę, do istoty Kościoła według nauki katolickiej należy jeszcze z woli Chrystusa element drugi, widzialny, a stanowi go hierarchiczno-monarchiczny ustrój Kościoła z rzeczywistą potrójną władzą, sprawowana w imieniu i z autoryzacją Boga. Nie trudno się domyślić, że tego rodzaju stanowisko wchodziło *a limine* w konflikt nie tylko z teoretycznym ujęciem Kościoła przez reformację, ale godziło w koronne założenia nowej wersji chrześcijaństwa, jakimi były: wyśrubowana do ostatecznych granic powaga Biblii, oraz swobodna interpretacja jej zawartości. Toteż nic dziwnego, że tego typu założenia, o wybitnie życiowym i konkretnym charakterze, stanowiły nie lada siłę rozsadzającą spoistość Chrześcijaństwa, już i tak wielu innymi czynnikami mocno nadwerężoną.

Identyczną prawie rolę wypadło odgrywać różnicy zdań, jaka panowała między protestanckim a katolickim ujęciem jedności Kościoła. Rozbieżności na tym odcinku były bowiem jeszcze większe. W pojęciu katolickim jedność Kościoła zawsze upatrywana była w wyznawaniu jednej treściowo wiary oraz w uznaniu jednego duchowego autorytetu władzy kościelnej i korzystaniu z jednego źródła łaski zawartej w sakramentach. Bezpośrednią konsekwencją takiego stanowiska jest wniosek, że bez podporządkowania się wymienionym wymogom jedności Kościoła nie może być mowy o przynależności do niej, a to z kolei wyłącza poza nawias prawdziwego Kościoła wszystkich inaczej ujmujących tę ważną cechę Kościoła. Katolicka więc koncepcja Kościoła w diametralnie różny sposób

ujmuje zagadnienie jedności i wielości kościołów. W jej ujęciu istnieje *de facto* wiele kościołów z tym, że jeden z nich jest prawdziwy, a jest nim Kościół katolicki. W jedności z nim zaś może pozostawać tylko ten, kto przyjmuje jego wersję chrześcijańskiego Objawienia i podporządkowuje się jego władzy w dziedzinie kierowania społecznością Kościoła i dysponowania środkami łaski.

Tego rodzaju stanowisko nie mogło, rzecz jasna, nie podziałać rozjątrzająco na zwolenników Reformacji, głoszących odnalezienie przez siebie prawdziwego sensu Chrystusowej koncepcji Kościoła. Przy ówczesnym stanie umysłów samo to mogło wystarczyć do zerwania, tym więcej, że Luter do tego świadomie parł, unikając wszystkiego tego, co mogło doprowadzić do zbliżenia stanowisk. Trudno zresztą powiedzieć, żeby i strona katolicka miała zbyt dużą ochotę na szukanie dróg porozumienia, zwłaszcza na odcinku doktrynalnym. Niebezpieczeństwo zarażenia się nowinkami było tak realne i duże, że izolacja od nowej nauki i precyzyjnie ujęte stanowisko własne było po prostu nakazem chwili. Toteż nic dziwnego, że ówczesna taktyka teologiczna jest taktyką uściślania swoich założeń doktrynalnych przy równoczesnym uwypuklaniu w doktrynie przeciwnej tego przede wszystkim, co stało w oczywistej sprzeczności z wymienionymi założeniami własnymi. I ta więc okoliczność bynajmniej nie oddziaływała w kierunku pojednania.

W sumie trzeba powiedzieć, że rozbieżności doktrynalne między pierwotnym protestantyzmem a katolicyzmem, na odcinku samej tylko nauki o Kościele, stanowiły wystarczająco silny bodziec do odłączenia jednego od drugiego. Szanse zatem współczesnych tendencji ekumenicznych zależą w dużej mierze od tego, czy i w jakim stopniu rozbieżności te istnieją do dzisiaj.

II

WSPÓŁCZESNE PRZYCZYNY ODDZIAŁUJĄCE PRZECIWKO I NA KORZYŚĆ ZJEDNOCZENIA

Nie łatwą jest rzeczą oddzielić od siebie przyczyny dawne od nowych, specyficznie dzisiejszych, o ile w ogóle takie w postaci czystej istnieją. Dlatego bliższą do zamierzonego celu drogą będzie omówić łącznie: jakie przyczyny przestały już, a jakie nadal oddziałują przeciwko zjednoczeniu katolicyzmu i protestantyzmu.

Przyczyny ogólne

Zaznaczyliśmy uprzednio, że na powstanie rozłamu między katolicyzmem a protestantyzmem wybitnie wpłynęły czynniki o charakterze ogólnym, pozadoktrynalnym, jakimi były: specyficzny

układ stosunków kulturalno-społeczno-politycznych z jednej strony, a swoista sytuacja religijna Kościoła z drugiej. W tamtych czasach wszystkie prawie elementy składowe, tak tego klimatu epoki, jak i stanu Kościoła, stanowiły współczynniki pracujące „ku rozbiciu". Bunt przeciwko krępującemu jednostkę uniwersalizmowi średniowiecza podszeptywał dezintegrujący indywidualizm i subiektywizm, bezwład Kościoła wobec własnych i całego społeczeństwa słabości karmił myśl szukania wyjścia z impasu poza pragmatyką urzędową życia religijnego, a fatalne mieszanie się Stolicy Apostolskiej do politycznych rozgrywek zniechęcało do wszystkiego, co miało na sobie jej stempel. Czy sytuacja na tych odcinkach uległa jakiejś zmianie?

Gdy idzie o klimat naszych czasów jednym z niewątpliwych jego elementów jest energiczne dążenie ku integracji swiata, ku jakiemuś ogólnoludzkiemu, wszechstronnemu *universum*.

Na naszych oczach dogorywa, w tamtych czasach poczęta, epoka anarchicznego uwielbienia i wyemancypowania jednostki, a nowe narodziny przeżywa ideał tego, co wszechludzkie, scalające, prowadzące ku jednemu państwu ludzi, tak rozległemu, jak rozległymi są granice ziemi. Liczy się wszystko i każdy, kto w tym wielkim pochodzie dysponuje rzeczywistymi atutami.

Nie trzeba być zbyt bystrym obserwatorem, by zauważyć, iż już sam klimat współczesności nie tylko nie sprzyja podziałom, ale stwarza sprzyjającą atmosferę dla wszelkiej myśli o zjednoczeniu. Wręcz przeciwnie aniżeli w okresie powstającego rozbicia w chrześcijaństwie zachodnim.

A przecież istnieją inne jeszcze momenty, które, rozpatrywane w kontekście tego klimatu, postulują całkowitą odmienność nastawienia współczesnego protestantyzmu do katolicyzmu, aniżeli to, jakie cechowało Lutra i podobnie jak on myślących. Wymienimy przede wszystkim jeden: pozycję Kościoła we współczesnym świecie. Jego uniwersalistyczny program zbawienia wszystkich ludzi, jego walkę o ogólnoludzką *civitas Dei*, jego perspektywy wybiegające poza czas i przestrzeń — to wszystko szczerze wyznawane, żarliwie głoszone i konsekwentnie realizowane sprawia, że zagadnienie jedności z Kościołem wygląda zgoła odmiennie, aniżeli wyglądało w epoce Reformacji.

Można więc chyba bez przesady powiedzieć, że ten właśnie klimat epoki przestał działać w kierunku rozbicia i że wobec tego jedną grupę przyczyn dawnych, które rozbicie to zasilały, właściwie uznać trzeba za nie istniejącą.

Nie inaczej wyglądają sprawy z punktu widzenia wewnątrzkościelnego i wewnątrzchrześcijańskiego. Kościół katolicki dla

każdego bezstronnego obserwatora stanowi wyjątek między religijnymi systemami w ogóle, a między wyznaniami chrześcijańskimi w szczególności. Jeden z historyków protestanckich wyraził się kiedyś, że gdyby dzisiaj Luter pojawił się na świecie, to ze zdziwieniem musiałby stwierdzić, że nie ma dla niego zajęcia. Wszystkie bowiem główne bolączki Kościoła, które stanowiły punkt wyjścia jego wystąpienia, zostały usunięte. I chyba nie ma w tym powiedzeniu przesady, jeżeli się weźmie pod uwagę takie tylko momenty, jak unormowaną i niczym nie podobną do tej, jaka panowała w dobie Reformacji, sytuację na odcinku życia kościelnego, zaangażowanie Stolicy Apostolskiej w sprawę duchowej odnowy ludzkości, czy wreszcie zwartość doktrynalną, przy zadziwiającej otwartości na wszystko, co dobre i prawdziwe. O tym, że wartości te nie przechodzą bez wrażenia, zwłaszcza w świecie chrześcijańskim, świadczy niewątpliwie fakt, ukrywanego często, niemniej rzeczywistego podziwu, jaki raz po raz można odnaleźć w wypowiedziach protestanckich. Na to samo wskazują próby stworzenia, na drodze współpracy protestantów i oddzielonych chrześcijan wschodnich, jakiegoś katolicyzmu nierzymskiego.

A zatem i w tej dziedzinie, która dla Lutra i Reformacji była niewyczerpanym zasobem i argumentów i sprzymierzeńców, w dziedzinie życia kościelnego, sytuacja uległa radykalnej zmianie. Przyczyny, które wtedy były współczynnikami rozbicia, dzisiaj nimi już z całą pewnością nie są z tej prostej racji, że faktycznie nie istnieją.

Aktualne rozbieżności doktrynalne

Wspomniano wyżej, iż protestantyzm od samego początku był wyjątkowo chłonny na przedteologiczne wpływy założeń filozoficznych. Przykład samego Lutra znalazł niestety naśladowców, którzy zapoczątkowane przez niego dzieło doprowadzili do paradoksalnej sytuacji, w której biblijna wersja religii, tak Starego jak i Nowego Testamentu, została zastąpiona przez religię, będącą zbiorem prostych konkluzji czysto filozoficznych założeń. Stanowisko A. Sabatier, jednego z przedstawicieli szkoły liberalnej na przełomie XIX i XX wieku, ma wydźwięk niemalże symboliczny. Jego zdaniem jedyną mającą sens formą religii jest religia, która ma swoje źródło w „głosie sumienia i (religijnego) uczucia".

Tak radykalne stanowisko nie jest jednak bynajmniej jakąś niespodzianką, czymś w rodzaju zaskakującej herezji w łonie ortodoksyjnego protestantyzmu. Wręcz przeciwnie: stanowi ono ostatnie przed współczesną fazą ogniwo ewolucji, jakiej podlegał protestantyzm, a ściślej jego teologia, od czasów powstania do czasów

pierwszej wojny światowej, właśnie w związku z indoktrynacją, jakiej dokonywały w stosunku do niego różne filozofie, od racjonalizmu Lessinga poprzez sentymentalizm Schleiermachera, hegeliański idealizm Ritschla aż do egzystencjalizmu Bartha. Wprawdzie teologiczny system tego ostatniego jest swego rodzaju protestem i przeciwstawieniem się doprowadzonej do absurdu filozoficznej indoktrynacji nauki protestanckiej, poprzez rzetelne oparcie się na Biblii i powrót do pierwotnej myśli luterskiej. Niemniej i on pozostaje pod silnym wpływem modnego dzisiaj egzystencjalizmu. Wobec takiego stanu całkowicie zrozumiała staje się teza głoszona przez K. Adama, że pełne i prawdziwe porozumienie między katolicyzmem a protestantyzmem jest możliwe dzisiaj tylko w tym wypadku, jeżeli ten ostatni wróci na pozycje doktrynalne Lutra. Tylko z tej bowiem pozycji prowadzony dialog zjednoczeniowy ma realne szanse uzgodnienia stanowisk doktrynalnych. Wybitny ten teolog dla ilustracji daje próbkę kapitalnej analizy głównych tez doktryny Lutra, (np. nauczycielski autorytet Kościoła, usprawiedliwienie przez wiarę, sakramenty) wykazując, że stanowisko, jakie w tych sprawach zajął Luter, ma z katolicką doktryną w tym względzie niewątpliwie punkty styczne, a w każdym razie jest o wiele bardziej bliskie katolickiemu aniżeli to, jakie w tych sprawach zajęli już bezpośrednio po Lutrze kształtujący oblicze doktrynalne ideolodzy reformacji.

W świetle tego oryginalnego ale bardzo przekonywającego stanowiska zagadnienie obecnych szans porozumienia między protestantyzmem a katolicyzmem w jakiejś mierze sprowadza się właściwie do pytana, czy aktualnie wyznawana w protestantyzmie doktryna eklezjologiczna pokrywa się z nauką, jaką w tym względzie głosił Luter, czy też stanowi amalgamat poglądów, na które złożyły się i świadome wysiłki starych teologów protestanckich, aby doktrynę Reformacji jak najbardziej odkatolicyzować, i parowiekowe wpływy różnego typu filozofii odzierających ją z nadprzyrodzoności.

Odpowiedź na powyższe pytanie, sama w sobie nie łatwa, staje się o wiele prostsza, gdy się zważy, że ma ona dotyczyć właściwie tylko tego odłamu protestantyzmu, który pozytywnie, a nawet aktywnie ustosunkowuje się do idei jedności. A to da się powiedzieć o dwu głównych, nazwijmy to, warstwach współczesnego protestantyzmu, a mianowicie o masach protestanckich, dość luźno związanych z gronem zawodowych teologów i z ich poglądami, oraz o tym nurcie teologicznej myśli, który jest w obecnej chwili głównym inspiratorem tendencji ekumenicznych na terenie protestanckim.

Jeżeli idzie o masy protestanckie, można chyba bez obawy

stwierdzić, że z jednej strony zachowały one najwierniej luterańską wersję protestantyzmu, a z drugiej — w praktyce swojego życia religijnego stanowią najpoważniejszą siłę działającą na rzecz jedności.

Nie inaczej wygląda sprawa w łonie ośrodków teologicznych, inspirujących tendencje ekumeniczne. Są to przede wszystkim ośrodki, pozostające pod mniej lub więcej intensywnym wpływem teologicznej myśli K. Bartha, której, jak wiadomo, jednym z zasadniczych założeń jest powrót do oryginalnej myśli Lutra.

W sumie więc współczesna protestancka nauka o Kościele, która może wchodzić w rachubę przy ocenie szans obecnego etapu ruchu ekumenicznego — to po prostu nauka tych właśnie dwu uwarstwień społeczności protestanckiej, a mianowicie szerokich mas protestanckich i ośrodków myśli teologicznej, pozostających pod wpływem teologii dialektycznej Bartha. Spróbujmy naszkicować jej zasadnicze linie.

Momentem wszechwładnie dominującym we współczesnej eklezjologii protestanckiej jest jak najbardziej w swej postaci luterska zasada, że jedynym realnie zbawiającym człowieka, tak w skali jednostki, jak w skali całej społeczności jest Bóg. Efektywny, realny wkład człowieka nie może być brany w ogóle pod uwagę. Bezpośrednim płynącym z takiego stanowiska wnioskiem jest eliminacja wszelkiego rzeczywistego pośrednictwa, między zbawiającym Bogiem a zbawianym człowiekiem. Oznacza to odrzucenie zasadniczej roli, jaką katolicyzm powierza Kościołowi, a konsekwentnie stanowi istotną różnicę w pojmowaniu tego ostatniego.

Działający wszechwładnie w zbawieniu człowieka, Bóg jest tym samym w osobie Chrystusa jedynym nieustannym twórcą Kościoła, będącego z tego względu nie tyle instytucją, założoną w przeszłości, ile zdarzeniem, faktem, działanym ustawicznie na nowo, polegającym w swej istocie na uświęcicielskim wpływie Chrystusa, dokonywającym się w duszach pod wpływ ten się poddających. Kościół zatem jest nie czym innym, jak zrzeszeniem tych właśnie uświęcanych przez Chrystusa, pozostających z tego względu pod ustawicznym Jego wpływem — wpływem, który dokonuje się rzecz jasna w płaszczyźnie duchowej, tajemniczej, a więc nieosiągalnej inaczej, jak tylko przez wiarę.

Nie trudno zauważyć, jak bardzo odległy jest przedstawiony wyżej artykuł eklezjologii protestanckiej od nauki katolickiej, dla której Kościół to wprawdzie teren ustawicznych żywych kontaktów z Chrystusem, ale z drugiej strony — to także instytucja, organizm społeczny, o określonej przez Chrystusa strukturze. A jako taki, z istoty swojej jest widzialny, choć do istoty jego należy rów-

nież sfera, tajemnicza i nie do umieszczenia w kategoriach poznania zmysłowego.

Trzeba jednak bezstronnie przyznać, że zagadnienie widzialności Kościoła jest zagadnieniem, które w obecnej protestanckiej myśli teologicznej stanowi przedmiot specjalnie bacznej uwagi, podobnie jak pozostające z nim w ścisłym związku zagadnienie jedności Kościoła.

Coraz to bardziej i powszechniej wzbierająca w protestantyzmie świadomość o przysługującej Kościołowi z woli Chrystusa widzialności nie idzie jednak w parze z jednomyślnością na temat stopnia i sposobu, w jaki widzialność ta ma się w Kościele objawiać. Dla jednych wystarczającym jej objawem jest wiara w Chrystusa, dla innych widzialność ta wyrażać się powinna w bezwzględnym podporządkowaniu Biblii, w korzystaniu z niektórych sakramentów i podporządkowaniu jakiejś władzy kościelnej, będącej w dość nieokreślonym sensie kontynuacją posłannictwa Apostołów. Inni wreszcie, najbardziej konsekwentnie kierujący się odczytaniem Biblii, jak najbardziej obiektywnym, coraz to wyraźniej mówią o konieczności swoistej jednolitości (*conformité*) wiary. Jest to zaiste swoista jedność wiary, bo wykluczająca, i to w sposób bezwzględny, jedność czy jednozgodność przyjmowanej przez wiarę treści dogmatycznej, składającej się na depozyt Objawienia. Właśnie przy tym ostatnim stanowisku występuje z całą ostrością i dramatycznością nieprzezwyciężalny chyba dylemat jednego z węzłowych dogmatów (bo tak to chyba trzeba nazwać) protestanckich, dylemat wierności obiektywnej treści Biblii z jednej, a subiektywnej wizji tej treści z drugiej strony. Trudno doprawdy powiedzieć jak — przy nieprzejednanym zwłaszcza stanowisku w sprawie indywidualnego zrozumienia Objawienia — możliwe jest do uniknięcia zrelatywizowanie prawdy objawionej.

Na specjalną wzmiankę zasługuje zagadnienie hierarchii, tak z punktu widzenia nauki o istocie Kościoła, jak nauki o jego jedności i widzialności. Zagadnienie to poddawane jest nowej, wnikliwej i rzetelnej konfrontacji z danymi skrypturystycznymi Nowego Testamentu, w przekonaniu, że bez uprzedniego ustawienia tego zagadnienia wedle woli Chrystusa nie może być mowy o serio traktowanych usiłowaniach ekumenicznych. Trzeba przyznać, że to nowe podejście dało już pewne rezultaty, które stanowią podstawy do umiarkowanego, przynajmniej na razie, optymizmu; jak choćby oryginalne stanowisko jednego z wybitnych ekumenistów, O. Cullmana, w sprawie prymatu Piotra.

Nie uprzedzajmy jednak faktów i zanim przyjdziemy do obliczającej szanse porozumienia konfrontacji protestanckiej nauki

o Kościele oraz przysługującej mu jedności z odnośną nauką katolicką — trzeba bodaj w skrócie przedstawić jeszcze ściśle łączącą się z dwoma poprzednimi problemami koncepcję protestancką ekumenizmu, aby ją na końcu zestawić z jej katolickim odpowiednikiem.

Współczesny protestancki ruch ekumeniczny

Współczesny ekumenizm ma w protestantyzmie dwa dość wyraźnie rysujące się okresy. Wyróżnikami są tu nie tyle dane chronologiczne, umiejscawiające różne człony w różnych czasokresach, ile raczej pewne cechy o charakterze merytorycznym. W pierwszym mianowicie okresie, przypadającym mniej więcej na czas pierwszej wojny i lata międzywojenne, można dostrzec niepowodzenia w pracy misyjnej. Mają one swe źródło w dostrzegalnych przez nawracanych tubylców antagonizmach chrześcijańskich i rodzącym się stąd u nich zgorszeniu. Następnie — zupełny prawie brak wpływu na skomplikowany bieg spraw współczesnego świata. Zwróciło to uwagę na potrzebę koordynacji działania na niektórych przynajmniej odcinkach ogólnochrześcijańskiej aktywności. Chodziło o ratowanie realnych wpływów, które w okresie po pierwszej wojnie w widoczny sposób poczęły maleć.

Byłoby jednak grubym i krzywdzącym uproszczeniem sądzić, że wspomniane tendencje ekumeniczne w ich początkowej fazie pozbawione były uwarunkowań głębszych, intencji bardziej, jeżeli tak można powiedzieć, religijnie zdeterminowanych.

W miarę wzmagania się wysiłków ekumenicznych wzmaga się i ich religijne zabarwienie. Coraz wyraźniej i coraz intensywniej są one dyktowane poczuciem moralnego obowiązku, mającego swe źródło w niedwuznacznie sformułowanej woli Chrystusa odnośnie do jedności założonego przez siebie Kościoła (por. Jan 17, 21).

Po drugiej wojnie światowej ta głęboka świadomość staje się tak żywa, że dystansuje poprzednio dominujące w ekumenizmie współczesnym chęci doraźnych korzyści. W ostatnich zaś latach, ten właśnie religijny aspekt pogłębia się do tego stopnia, iż można powiedzieć, że sytuacja kształtuje się wręcz odwrotnie w stosunku do tej, jaka panowała w ekumenizmie protestanckim na początku.

Napawa to głębokim optymizmem. Mając bowiem na uwadze ogrom oddalenia jednego wyznania od drugiego — jedynie taka postawa jest w stanie dostarczyć dość mocnych i trwałych bodźców do przezwyciężenia tych wielkich i licznych trudności, jakie stoją na drodze do likwidacji tego oddalenia.

Jedną z najważniejszych jest rozbieżność w sprawie tego, czy serio pojęty ruch ekumeniczny ma sens, jeżeli wyeliminuje się

staranie o jedność doktrynalną. Rozbieżność ta panuje nie tylko między stanowiskiem katolickim a protestanckim, ale coraz to mocniej daje się odczuć i w kołach ekumenistów protestanckich. Zdaje się, że mimo negatywnego stanowiska, jakie w tej sprawie reprezentują poważni przedstawiciele teologii protestanckiej [2], wzmiankowane wyżej wysoce religijne intencje ogółu ekumenistów protestanckich z jednej strony, a z drugiej omawiana również uprzednio szczera postawa wobec danych biblijnych — nie są bez szans w trudnej sprawie znalezienia wspólnego języka ze stanowiskiem katolickim. Z punktu widzenia katolickiego dwa momenty w przemianach dokonujących się na terenie ekumenizmu protestanckiego budzą żywe zainteresowanie: a mianowicie wzmożenie się elementu ideowo-religijnego oraz oznaki rewizji poglądów w sprawie jedności doktrynalnej, jaką postuluje ekumenizm. U podstaw takiego ustosunkowania leży oczywiście swoista koncepcja ekumenizmu, w którym inspiracja religijno-etyczna stanowi podstawowy bodziec dla podejmowania wysiłków zjednoczeniowych, a jedność doktrynalna — istotny warunek wszelkiego prawdziwego zjednoczenia.

Współczesne czynniki działające w kierunku zjednoczenia

Ze sprawą ideologicznych przemian na odcinku ekumenizmu protestanckiego wkraczamy na teren bodźców, które na wstępie uznaliśmy za wyznaczniki szans współczesnych tendencji ekumenicznych.

Jeden, chyba najważniejszy, został już wymieniony, a jest nim ta głęboka religijna inspiracja ogółu protestanckich wysiłków ekumenicznych. Tego rodzaju psychologiczne zaplecze jest w stanie bardzo intensywnie oddziałać tak w kierunku nieszczędzenia trudu dla przygotowania warunków do zjednoczenia, jak przede wszystkim w kierunku przełamania mnóstwa różnorakich oporów, narosłych w ciągu paruwiekowego rozdarcia.

Bezpośrednio z tej szczerze religijnej postawy wypływa obustronna żarliwa gotowość podjęcia wszelkiego uzasadnionego trudu, jakiego może zażądać sprawa zjednoczenia.

O tym, że nie jest to tylko słomiany zapał czy podmuch chwilowego uniesienia, świadczy i długotrwałość współczesnego ruchu ekumenicznego, i jego zadziwiająco wszechstronne rozrastanie się, i mnożąca się niemal z dnia na dzień liczba nowych inicjatyw,

[2] K. Barth np. *expressis verbis* wymienia katolicyzm jako ten odłam chrześcijaństwa, z którym, jego zdaniem, o jedności doktrynalnej protestantyzm nie może ani myśleć.

jakie podejmuje się w jego ramach. Częściowo skutkiem, ale częściowo i bodźcem dla współczesnych tendencji zjednoczeniowych jest niewątpliwie klimat życzliwości, jaki zaczyna wytwarzać się pomiędzy obcymi sobie dotąd, a nierzadko i wrogimi społecznościami chrześcijańskimi. Zanika chęć zwalczania się, ignorowania czy tolerowania jedynie, a coraz częstszym zjawiskiem jest poczucie solidarności, wspólnych związków, identyczności przeznaczeń, co działa oczywiście w kierunku jedności.

Inną okolicznością, którą trzeba również policzyć jako czynnik aktywizujący wolę zjednoczenia, jest bezsprzecznie obopólne przekonanie o istnieniu w jednym i drugim odłamie chrześcijaństwa głębokich wartości w postaci już to cennych zasobów doktrynalnych, już to bogatych życiowo form praktyki religijnej. Specjalnie żywo, jak wspominaliśmy wyżej, daje się to zaobserwowac właśnie w protestantyzmie, chociaż i katolicyzm stara się mieć szeroko otwarte oczy na pozytywy protestantyzmu. Konkretnym wyrazem tego nastawienia jest poszukiwanie i podkreślanie raczej punktów stycznych między jednym i drugim wyznaniem oraz intensywny wysiłek, by do właściwych rozmiarów (oczywiście bez zamazywania i powierzchownego uzgadniania, od którego i jedna i druga strona stanowczo się odżegnuje) sprowadzić faktyczne rozbieżności. Tak ta przychylna wzajemna ocena, jak i wypływające z niej nastawienie na to, co łączy, są zjawiskami całkowicie nowymi w historii stosunków między katolicyzmem i protestantyzmem; toteż jedynie kwestią czasu zdaje się być w jakim stopniu przyspieszą te zjawiska proces zbliżenia się rozbitej rodziny chrześcijańskiej.

I jeden jeszcze aspekt współczesnych wysiłków ekumenicznych trzeba wymienić w szeregu współczynników skłaniających ku jedności. Częściowo i on zawiera się w tym religijnym podejściu do sprawy zjednoczenia. W zasadzie jednak zdaje się stanowić pozycję autonomiczną. Idzie o poczucie głębokiej odpowiedzialności za losy ludzkości, które coraz to natarczywiej nurtuje chrześcijaństwo. Dwa potworne kataklizmy, jakimi były pierwsza i druga wojna światowa, w których świat chrześcijański odegrał faktycznie smutną rolę przedmiotu bezwolnie miotanego obcymi dla niego siłami, musiały w końcu doprowadzić do autorefleksji, że chrześcijaństwo stanowczo nie wykorzystuje możliwości, jakimi dysponuje w zakresie właściwego wpływu na świat. I co za tym idzie — w jakiejś mierze nie wypełnia zadań wyznaczonych mu przez jego Założyciela. A jednym z niewątpliwych powodów takiego stanu rzeczy jest istniejące rozbicie, będące niejednokrotnie zgorszeniem dla zdezorientowanego i głodnego prawdy współczesnego świata. Z faktu tego zdają sobie sprawę wszyscy ludzie dobrej woli; fakt

ten jest dotąd ważkim argumentem dyktującym wysiłki, by istniejące rozbicie usunąć. A z całą pewnością będzie też argumentem za jednością długo na przyszłość.

Jest chyba rzeczą bezsporną, że wymienione powyżej bodźce zjednoczeniowe nie są jedynymi w obecnej chwili i że istnieją jeszcze inne, o nie mniejszej nawet mocy oddziaływania.

Byłoby z pewnością lepiej, gdyby wachlarz danych w tym względzie był szerszy. Zamierzenie jednak artykułu było wyraźnie ograniczone. Chodziło o rozważanie pewnej tylko części elementów zjednoczeniowych, które (na stopniu uzasadnionego wprawdzie, ale tylko prawdopodobieństwa) mogą być uważane za wyznaczniki współczesnych szans zjednoczenia katolicyzmu i protestantyzmu.

*

Czy szanse pojednania istnieją?

Nadszedł chyba moment, by na to pytanie dać zwięzłą, bilansującą poprzednie wywody odpowiedź. Nie łatwa to odpowiedź — z tego przede wszystkim względu, że nawet w tak ograniczonym zakresie nie może ona mieć wyraźnego, zdecydowanego wydźwięku. Niewątpliwy zanik przyczyn ogólnych działających ongi rozkładowo i wystąpienie na to miejsce działających zjednoczeniowo elementów klimatu współczesności, razem z szeregiem innych jeszcze poważnie w tym samym kierunku działających czynników — stanowią bezsprzecznie mocny zespół przesłanek dających podstawę do słusznego optymizmu. Nie mniej jednak zwarcie rysuje się blok tych współczynników, które jeszcze dzisiaj stanowią zaplecze istniejącego rozdarcia. Należą do nich przede wszystkim ciągle nie zdezaktualizowane rozbieżności doktrynalne; jak dawniej tak dzisiaj — podstawowy szkopuł na drodze do pojednania.

Rozbieżności te od czasów Lutra nie tylko nie uległy pomniejszeniu, ale jeszcze się wzmogły, a korzystna zmiana na lepsze polega na pewnych korekturach postawy, od których niestety daleko jeszcze do tak zmienionego stanowiska, by mogło ono być uważane za punkt wyjściowy, rokujący w dialogu zjednoczeniowym uzasadnione nadzieje. Dramatyczność sytuacji w tym względzie polega i na tym, że ciągle jeszcze istnieje poważna różnica w ujmowaniu samej koncepcji zjednoczenia, sięgająca zresztą swymi korzeniami rozbieżności w ujmowaniu podstawowych punktów doktryny teologicznej.

Tak jedna jak i druga strona zdaje sobie z tego stanu rzeczy doskonale sprawę, a trzeźwi ich przedstawiciele dalecy są od zbytniego optymizmu w swych sugestiach. Nie wpływa to jednak bynajmniej na zmniejszenie, a tym bardziej zarzucenie wysiłków

zmierzających do tego, co zdaje się chwilami wręcz niemożliwe. Tajemnica tego tkwi w żarliwym, podzielanym przez obydwie strony przekonaniu, że to co nieosiągalne jest dla wysiłków ludzkich, łatwo zdziałane może być przez Boga. Zadecyduje o tym w pierwszym rzędzie Jego mądrość i wszechmoc, ale nie bez wpływu będzie i to, czy sami chrześcijanie zrobią przypadający na nich wkład w dzieło zjednoczenia. A wkład ten — to wkład modlitwy, wysiłków i miłości. Jeżeli zostanie on dokonany, spragnionej jedności rodzinie chrześcijańskiej nie pozostanie nic innego, jak „ufać przeciwko nadziei. A Bóg z pewnością wskaże zakryte jeszcze głębokim mrokiem drogi pojednania". (K. Adam).

Ks. Stanisław Nagy SCJ

Ks. STEFAN MOYSA TJ

W POSZUKIWANIU JEDNOŚCI

Zapowiedziane zwołanie soboru powszechnego wzmaga zainteresowanie, już zresztą od wielu lat bardzo żywe, wszystkimi publikacjami mającymi na celu zbliżenie do siebie oddzielonych wyznań chrześcijańskich. Wśród tych publikacji szczególną pozycję zajmuje książka Maurice Villain, *Introduction à l'oecuménisme*[1]. Data ukazania się jej wyprzedza o parę miesięcy zapowiedź Jana XXIII; klimat stworzony przez tę zapowiedź jest dla książki jak najbardziej korzystny.

Autor, znany specjalista od spraw ekumenicznych, długoletni współpracownik ks. Couturier [2], bierze udział w licznych zebraniach międzywyznaniowych i redaguje kronikę ekumeniczną w czasopismach „Rythmus du monde" i „Missi". Dwadzieścia lat praktyki apostolskiej wycisnęło też na książce swoje charakterystyczne piętno.

O. Villain grupuje swoje rozważania około czterech tematów dość luźno ze sobą związanych. W części pierwszej zapoznaje czytelnika w ogólnych zarysach z historią ruchu ekumenicznego, zwracając głównie uwagę na momenty doktrynalne i starając się uwidocznić dramatyczne wysiłki niekatolików na drodze do odzyskania jedności.

Część druga ma umożliwić lepsze poznanie chrześcijańskich wyznań przez analizę tego, co dla danej mentalności jest charakterystyczne; od psychologii autor usiłuje dojść do danych teologicznych i zrozumieć odłączonych braci z ich własnego punktu widzenia.

Zasadniczym trzonem pracy jest część trzecia, którą o. Villain zaopatruje w tytuł „ekumenizm duchowy". Autor wskazuje tutaj, że tajemnicy zjednoczenia chrześcijaństwa można szukać jedynie w arcykapłańskiej modlitwie Chrystusa.

---

1 Casterman, Tournai-Paris 1958.

2 Paul Couturier był pionierem ruchu zjednoczeniowego. Autor uważa go za swego mistrza i poświęcił mu obszerną biografię: *Paul Couturier, apôtre de l'unite chrétienne*, Casterman, Tournai-Paris 1957.

Wreszcie część czwarta poświęcona jest technicznym problemom, które nastręcza zbliżenie wyznań: przygotowanie odpowiednich pracowników, stworzenie teologii ekumenicznej i praktyczne przeprowadzenie dialogu ekumenicznego.

Historia ruchu ekumenicznego stanowi osobny rozdział w rozwoju dzisiejszej myśli religijnej [3]. O. Villain z ogromną sympatią śledzi poszczególne etapy tej historii, która początkowo płynie podwójnym nurtem ruchów *„Life and Work"* i *„Faith and Order"*, aby później zjednoczyć się w Światowej Radzie Kościołów. O ile ruch *„Life and Work"* może poszczycić się dużymi osiągnięciami na polu chrześcijaństwa praktycznego, o tyle *„Faith and Order"* posuwa się z trudem w nieprzeniknionym gąszczu zagadnień doktrynalnych. A jednak nie podobna zaprzeczyć, że właśnie na tym terenie rozgrywają się losy ruchu ekumenicznego.

Węzłowym zagadnieniem teologicznym ekumenizmu jest problem Kościoła. Jawi się on już na pierwszej konferencji ruchu *„Faith and Order"* w Lozannie w 1927 r. Co to jest Kościół? Jakie są jego znaki rozpoznawcze? Jaki jest stosunek Kościoła widzialnego do niewidzialnego? [4] Poszczególne wyznania sprecyzowały swoje stanowiska, jednakże dyskusja nie wyszła poza stadium konfrontacji i nie dała rezultatów nawet na terenie jakiegoś doktrynalnego minimum. Zagadnienie będzie powracało na wszystkich późniejszych zebraniach, stanowiąc punkt krzyżowy teologii ruchu ekumenicznego.

Przez utworzenie Światowej Rady Kościołów i jej pierwsze zebranie w Amsterdamie (22. VIII—3. IX. 1948 r.) ruch ekumeniczny wchodzi w nową fazę i uzyskuje trwałe formy organizacyjne. Istotę i cele działania Światowej Rady Kościołów określił jej główny teolog i organizator, a zarazem sekretarz generalny, dr W. A. Vissert Hooft. Rada, według jego słów, nie pretenduje do tego, aby być powszechnym Kościołem, gdyż nie ma jego znamion charakterystycznych i nie przypisuje sobie jakiegokolwiek autorytetu nad poszczególnymi wyznaniami. Jest ona miejscem spotkań i konfrontacji, które umożliwią członkom wymianę swoich spostrzeżeń, odnowienie życia, powrót do Biblii. Chce być także jednak czymś więcej. Chociaż sama Rada nie tworzy jeszcze jedności chrześcijaństwa — jedność ta może być tylko darem Bożym — ma jednak

[3] Por. m. in. szereg artykułów w niniejszym numerze „Znaku", zwłaszcza „Światowy ruch ekumeniczny" przez Ekumenistę.

[4] Nie należy zapominać, że obracamy się w kręgu pojęć niekatolickich. Teologia katolicka daje całkiem jasne odpowiedzi na te pytania.

proroczą misję świadczenia w pewnych chwilach o niej. Dzieje się to tylko na zebraniu plenarnym, gdy Rada przemawia z upoważnienia wszystkich członków. Uzyskuje w ten sposób postęp na drodze do utraconej *koinonia.*

Tematem obrad w Amsterdamie był: „Nieład świata, a plan Boży zbawienia". O. Villain omawia sekcję pierwszą: „Kościół powszechny w Bożym planie zbawienia". Jeszcze wyraźniej niż na poprzednich konferencjach zarysowały się tutaj dwa odmienne stanowiska. Czy Kościół, taki jakim Bóg chce go mieć, jest widzialny, instytucjonalny, wraz z sukcesją apostolską i hierarchią, czy przeciwnie — nosi charakter absolutnie transcendentny, jest tylko wezwaniem Bożym do ludzi, stanowi wydarzenie, *Ereigniss,* w sensie wyjaśnionym przez Karola Bartha. Pierwsza pozycja nazwana „katolicką" [5] reprezentowana była w Radzie przez prawosławnych, anglikanów i szwedzkich luteranów; druga, „protestancka" — przez znaczną większość zebranych wyznań. Nie znaleziono rozwiązania tego zagadnienia, dyskusje utknęły na martwym punkcie i głos prawosławnych, który był cennym napomnieniem wobec znacznej przewagi kościołów typu protestanckiego — nie uzyskał należytego posłuchu. Zachodziło już niebezpieczeństwo przerwania obrad, ale ucieczkę znaleziono w modlitwie i ostatecznie postanowiono „pozostać razem". Istnieje więc nadzieja dalszych, może bardziej owocnych poszukiwań.

Drugie ogólne zebranie Światowej Rady Kościołów odbyło się w Evanston koło Chicago od 15 do 31 sierpnia 1954 roku. Omawiano tym razem temat: „Chrystus nadzieją świata". Jeden z podtematów eklezjologicznych brzmiał: „Nasza jedność w Chrystusie, a nasz rozdział jako kościołów". Zauważyć można usiłowanie, aby punkt centralny przerzucić z eklezjologii na chrystologię i tutaj szukać rozwiązania. W przemówieniach wstępnych zwrócono uwagę, że nie osiągnie się jedności mówiąc o podziałach dogmatycznych, ale zwracając się ku Chrystusowi, który jest centrum jedności. Kościół jest ciałem Chrystusa; można doświadczyć jedności, która już istnieje, żyjąc głęboko tajemnicą tego Ciała.

Niestety w końcowym sprawozdaniu zwyciężyła koncepcja protestancka, w której Kościół przyrównuje się do człowieka wierzącego, takiego jakim pojmował go Luter: *Simul peccator et iustus* — równocześnie grzesznik i sprawiedliwy. Kościół, który objawia Chrystusa, otrzymał od Niego wielkie dary, ale jest realnie zbrukany grzechami ludzi. Koncepcja ta stoi w wyraźnej sprzeczności

---

[5] „Katolicka" w cudzysłowie dla odróżnienia od stanowiska Kościoła rzymsko-katolickiego.

z Pismem św., toteż prawosławni zaprotestowali i odmówili swojego podpisu pod sprawozdaniem.

Autor strzeże się, aby wyciągać ogólne wnioski z dotychczasowej historii ruchu ekumenicznego. Tym bardziej, zgodnie z metodą przyjętą w całej książce, nie ocenia go z punktu widzenia katolickiego. Jedyną jego postawą to postawa sympatii i gorące życzenie, aby sprawa rzeczywistej jedności wyszła z impasu. Wskazuje tutaj dyskretnie drogę, która polega na stwierdzeniu, że „ośrodek jedności istnieje, że nigdy nie przestał istnieć i że problem ekumeniczny nie będzie rozwiązany bez zwrócenia się do autentycznej tradycji przeszłości" (s. 52).

Chociaż o. Villain notuje starannie każdy postęp na drodze do jedności i cieszy się z niego, jednakże z zestawienia faktów wynika, że postęp ten w dziedzinie doktrynalnej jest bardzo nikły, można powiedzieć — prawie żaden. Mimo to autor okazuje się optymistą, ale optymizm jego oparty jest na motywach nadprzyrodzonych i na zgodnym pragnieniu jedności bardziej niż na realnych osiągnięciach. Nie można wątpić w dobrą wolę uczestników, skoro się tylko przeczyta jedną czy drugą modlitwę odmawianą na zebraniach ekumenicznych. Dla przykładu warto podać pierwszą wspólną modlitwę przedstawicieli 31 wyznań chrześcijańskich na zebraniu w Sztokholmie w 1925 r.: „Ojcze nasz, Boże który jesteś miłością, błogosławimy Cię i chwalimy za to, żeś nam zesłał Chrystusa naszego Pana, który chce nas pogodzić ze sobą i uczynić przez Krzyż jednym Ciałem. Natchnij Twój Kościół powszechny duchem zjednoczenia i jedności dla służby, aby wszyscy chrześcijanie byli gotowi do nowych aktów wiary i uzyskali lepsze zrozumienie życzeń naszego Zbawiciela. Rozpal nasze uczucia! Rozszerz myśli! Rozprosz uprzedzenia i złe namiętności! Daj zatriumfować sprawie zgody i braterstwa między ludźmi. Niech w imię wielkiej wizji przyjmiemy zadanie, które dziś stoi przed uczniami Mesjasza. Niech całe chrześcijaństwo pracuje w jednym wytrwałym porywie, dla nadejścia Twego Królestwa na ziemi" (s. 19—20).

W takiej modlitwie trudno nie widzieć działania Ducha św. Zresztą sam Kościół Katolicki dyskretnie zaznaczył, że w całym ruchu ekumenicznym dopatruje się specjalnej Bożej interwencji [6].

Po ogólnym zapoznaniu czytelnika z historią i teologią ruchu ekumenicznego autor pragnie znaleźć drogi, na których katolik mógłby w nim uczestniczyć. Kościół Katolicki, ze względu na swoje stanowisko, nie bierze wprawdzie udziału w konferencjach Świa-

[6] Por. instrukcję św. Officium *De motione oecumenica*, *AAS* 42 (1950), s. 142.

towej Rady Kościołów, ale, jak to wielokrotnie zaznaczał, intensywnie popiera wszelkie wysiłki na drodze do jedności [7].

W poszukiwaniu kontaktów z innymi wyznaniami — autor często zwraca na to uwagę — trzeba się strzec metody apologetycznej. „Dialog ekumeniczny — pisze on — nie jest mową obrończą *pro domo sua*, w której każdy usiłuje wykazać, że posiada prawdę, podczas gdy jego przeciwnik jest w błędzie. Chodzi przede wszystkim o to, aby się dokładnie zrozumieć. Zrozumieć się zaś jest rzeczą bardzo trudną, gdy poruszamy się na terenie wyznań religijnych, tym gorącym terenie, który był i jest miejscem najostrzejszej kontrowersji. Każdy z dyskutantów jest bezwiednie mniej lub więcej pod wpływem długotrwałej apologetyki, która wykształciła w nim odruchy obrony" (s. 79).

Kontakty te odnajdzie się nie na drodze apologetycznej argumentacji, ale na drodze duchowej. Chodzi o to, aby odkryć, w jaki sposób, dla danego wyznania charakterystyczny, każda dusza zbliża się do Chrystusa. Nie musi to być droga najlepsza, niemniej jednak w pewnych punktach może się pokrywać z naszą. Innymi słowami, mówiąc bardziej na katolicki niż na ekumeniczny użytek, autor stara się wykryć pozytywne chrześcijańskie wartości w protestantyzmie, anglikanizmie i prawosławiu. Co się tyczy zaś właściwej dla katolicyzmu drogi, opis jej pozostawia dwom pastorom Francuskiego Kościoła Reformowanego. Dają oni odpowiedź na pytanie, jak przedstawia się katolicyzm w oczach protestanta szczerze szukającego jedności.

Analizując na pierwszym miejscu p r o t e s t a n t y z m, o. Villain za jego pozytywną cechę charakterystyczną uważa spirytualizm i życie wewnętrzne, mające za ośrodek Boga w całej jego transcendencji. *Soli Deo gloria,* i *sola gratia,* te dwa naczelne hasła reformacji streszczają postawę duszy protestanckiej. Stąd też szacunek i wyjątkowa rola przypisywana Słowu Bożemu wyrażonemu w Piśmie św. Bóg sam daje zbawienie, człowiek nie może dlań nic uczynić; Luter zapatrzony w transcendencję Boga zlekceważył rolę uczynków ludzkich, ale mimo tego życie o wysokim poziomie moralnym należy do istoty protestantyzmu. Piękne przykłady wielkiej świętości, jeżeli tylko wspomnieć znanego kaznodzieję Adolfa Monod, czy w naszych czasach Alberta Schweitzera, aż nadto o tym świadczą. Słów Lutra — „grzesz mocno, lecz wierz jeszcze silniej" — nie można rozumieć dosłownie jako zachęty do grzechu.

---

[7] Por. np. encyklikę Piusa XI *Mortalium animos*, *AAS* 20 (1928) 5—16 oraz wyżej cytowaną instrukcję, *AAS* 42 (1950) 142—147.

Był to jeden z paradoksów, którymi chciał on aż do przesady podkreślić rolę wiary.

Wśród odłamów protestantyzmu na szczególną uwagę przez swoje zdrowe tendencje zasługuje neokalwiński ruch we Francji, opierający się na odnowionej teologii Karola Bartha. Ponowne odkrycie dogmatu (za dogmat uważa się to, co jest jasno i niedwuznacznie wyrażone w Piśmie św.), skoncentrowanie teologii na osobie Chrystusa, potrzeba Kościoła-wspólnoty, który należycie odczytuje Biblię, oto elementy zbliżenia tego ruchu do katolicyzmu, które może stać się obiecujące na przyszłość.

Współczesny a n g l i k a n i z m ma swoją bazę doktrynalną w postaci Pisma św., interpretowanego przez trzy symbole katolickie, cztery pierwsze Sobory Powszechne i jednomyślne zdanie Ojców. Jest więc on bardzo odległy od protestanckiej zasady *sola Scriptura.* Charakterystyczną cechą duszy anglikańskiej jest swoistego rodzaju pobożność, *pietas anglicana* jako pewna dyspozycja duchowa, która także odbija się na kierunku pracy teologów. Źródłem tej pobożności jest Biblia i *Prayer Book,* odgrywający jeszcze ważniejszą od niej rolę przez to, że jest zarazem psałterzem, mszałem i rytuałem sakramentalnym. Owocem *pietas anglicana* są liczne arcydzieła modlitwy i medytacji poetyckiej, wśród których szczególne miejsce zajmują *Preces Privatae,* rozmyślania nad tajemnicą Chrystusową, napisane przez Lancelot Andrewes.

Organizacyjnie kościół anglikański nie jest jednolity: odłamy jego reprezentują różne pozycje od *Low Church,* który posiada strukturę protestancką aż do anglo-katolików przyjmujących w swoich najradykalniejszych grupach nawet (o dziwo!) prymat biskupa rzymskiego [8].

Wreszcie p r a w o s ł a w i e — najbardziej zbliżone do Kościoła Katolickiego dogmatycznie, może zaś najbardziej oddzielone warstwami niechęci i uprzedzeń narastających od czasów bizantyńskich. Niesie ono w sobie całe bogate dziedzictwo Ojców greckich, których teologia skoncentrowana jest na Tajemnicy Wcielenia. Podczas gdy Zachód kładł jednak nacisk na stronę racjonalną tej tajemnicy, na Wschodzie przeważa element kontemplatywny. Chrystus przyjął całą naturę ludzką, a Kościół jest przedłużeniem Tajemnicy Wcielenia, Ciałem i Oblubienicą Chrystusową. Prawosławny kontempluje Kościół w swojej mistycznej istocie; nie udowadnia go, żyje jego tajemnicą.

---

[8] W konstytucjach tzw. *Confraternity of Unity,* czytamy: „Wierzę w prymat nie tylko honorowy ale i jurysdykcyjny biskupa rzymskiego, następcy św. Piotra księcia Apostołów, zastępcy Jezusa Chrystusa." (Villain, s. 108).

Najbardziej charakterystycznym przejawem duszy prawosławnej jest liturgia; zwłaszcza w okresie Wielkiego Tygodnia realizuje ona gorące przeżycie Tajemnicy Chrystusowej; wspólnota wierzących asystuje podczas obmycia nóg przy Ostatniej Wieczerzy, wstępuje na Kalwarię, uczestniczy w pogrzebie Chrystusa, cieszy się z jego Zmartwychwstania.

Tych parę szczegółów o autentycznych wartościach religijnych w innych wyznaniach chrześcijańskich pozwoli lepiej zrozumieć metodę zbliżenia, która zdaniem autora, może jedynie być skuteczna. Villain twierdzi mianowicie, że dialog doktrynalny prowadzi do impasu, już to dlatego, że samo zagadnienie przekracza kompetencje dyskutujących, już to, ponieważ często nie chodzi w nim o prawdę, ale o walkę i przeforsowanie swojego zdania. Pierwszym więc czynem na drodze do prawdziwego ekumenizmu nie będzie dyskusja, ale wspólna modlitwa w połączeniu z arcykapłańską modlitwą Chrystusa, „aby byli jedno". Będzie to modlitwa o jedność taką, jakiej Chrystus chciał dla swego Kościoła, i realizowaną tymi środkami, które On wybierze. Wspólna modlitwa, wspólne poczucie braterstwa płynące z chrztu rozpraszają uprzedzenia, stwarzają klimat miłości i rzucają także snop światła na zagadnienia dogmatyczne.

Co się tyczy konkretnej pracy dla zjednoczenia, autor (idąc za ks. Couturier) proponuje drogę, którą nazywa współzawodnictwem duchowym, *émulation spirituelle*. Nie można obecnie mówić o tym, aby chrześcijanie złączyli się w tym punkcie, w którym od siebie odeszli, gdyż od tego czasu wszystkie wyznania uległy żywemu rozwojowi. „Trzeba postępować równolegle w pracy nad pogłębianiem chrześcijaństwa, w lepszym poznaniu źródeł, w zwiększonej miłości i w coraz to bardziej bezinteresownej służbie wspólnego Pana. Te równoległe wędrówki, ożywione przez duchowe i teologiczne kontakty mają niepostrzeżenie — na drodze wewnętrznego dojrzewania — przygotować zniknięcie podziałów i odnalezienie wspólnego języka z Kościołem-matką, który ze swej strony też będzie się przygotowywał do ostatecznych rozmów" (s. 152). Wszystkie wyznania, nie wyłączając Kościoła Katolickiego muszą włożyć duży wysiłek i być gotowe do przeprowadzenia koniecznych reform dla odnalezienia i spełnienia woli Chrystusa, którą jest jedność chrześcijaństwa. Obecnie, zdaniem autora, na próżno będzie się przedkładać koncepcję „powrotu" nie tylko dlatego, że niekatolicy ostro się jej przeciwstawiają swoim *non possumus*, ale też i dlatego, że jest to rozwiązanie ułatwione, którym katolicy chcą się

zdyspensować od długich i mozolnych wysiłków stojących jeszcze przed nimi.

Villain rozumie oczywiście, że nie może być mowy o jakiejkolwiek „adaptacji" nauki katolickiej w rzeczach istotnych. Wyznawanie prawdziwego katolicyzmu — z wszystkimi dogmatami odpowiednio zhierarchizowanymi i połączonymi w dogmacie o Wcieleniu — uważa za jeden z warunków prawdziwego ekumenizmu. Jednakże teologia katolicka ma, zdaniem autora, jeszcze daleką drogę do przebycia, aby mogła odpowiedzieć wymaganiom czasów. Rozwijała się ona bowiem głównie w zależności od orzeczeń Soboru Trydenckiego i teologowie nadali jej piętno negatywne. Była po kolei antyprotestancka, antybajanistyczna, antyjansenistyczna. Problemy teologiczne należy przemyśleć na nowo, tak jakby nie było herezji, w sposób konstruktywny, zwracając uwagę na zagadnienia centralne, nie zaś peryferyczne. Poza tym trzeba uwzględnić różnice w pojmowaniu teologii przez katolika i przez protestanta. Dla katolika ośrodkiem teologii są twierdzenia urzędu nauczycielskiego, rozwinięte przez teologiczną spekulację, która cały materiał porządkuje w formie tez. Pisma św. używa się przeważnie dla udowodnienia zdań teologicznych. Protestant natomiast nie dba wiele o dogmaty i twierdzenia; szuka egzystencjalnego przylgnięcia do Chrystusa, opierając się na Słowie Bożym, które daje mu Biblia. Dla uzyskania lepszej platformy porozumienia należałoby wspólnie z protestantami pracować nad pogłębieniem zrozumienia Pisma św., aby nie rozpoczynać od tego, co dzieli, ale iść jak najdalej wspólną drogą. Utrzymując w całości twierdzenia urzędu nauczycielskiego, nie używać ich jako tez do udowodnienia, ale jako normy i podniety dla pogłębienia Prawdy objawionej, takiej, jaką odkrywa nam myśl Kościoła.

Część trzecia i czwarta książki zawiera wiele wskazówek praktycznych, na przykład — jak urządzić tydzień modlitwy o zjednoczenie kościołów, jak temu tygodniowi winno towarzyszyć rozdawanie broszurek o sprawach ekumenicznych, odprawianie Mszy św. *ad tollendum schisma,* czyli o koniec podziałów, i inne. Autor podkreśla rolę wspólnych modlitewnych wigilii i zebrań międzywyznaniowych, na których bywają poruszane nieraz bardzo bolesne problemy, nie dające się za jednym razem rozwiązać.

Modlitwa, miłość, cierpliwość — o. Villain stale podkreśla rolę tych trzech czynników. Modlitwa ekumeniczna o jedność, modlitwa pokorna, nie zapominająca o wielkich błędach, popełnionych również przez katolików, którymi przyczynili się sami do rozdzielenia chrześcijaństwa. Z taką modlitwą trzeba połączyć wyzbycie się dumnej postawy posiadacza prawdy, który traktuje z góry prze-

ciwnika, zakłada jego złą wiarę i skazuje go niemal na potępienie, zapominając że posiadanie prawdy jest nieocenionym i niezasłużonym przywilejem, nie zaś powodem do pogardzania innym człowiekiem.

Miłość, której cechą charakterystyczną jest postawa otwarta, odszukanie wartości pozytywnych znajdujących się w każdym wyznaniu, zrozumienie stanowiska braci odłączonych i trudności, które mają w odnalezieniu prawdziwej wiary.

Niezmordowana wreszcie cierpliwość; nie można oczekiwać szybkich rezultatów, wyniki pracy trzeba zostawić Panu Bogu. Forsowanie stanowiska katolickiego, przychodzenie z gotowymi rozwiązaniami tych problemów może tylko sprawie zaszkodzić.

Ale... Są pewne „ale" w książce o. Villain, na które krytyka katolicka nie omieszkała zwrócić uwagi i które trzeba wypowiedzieć mimo niepopularności takiego przedsięwzięcia.

W pierwszym rzędzie musi budzić u katolika sprzeciw programowe i celowe unikanie wszelkiej apologetyki w sensie obrony stanowiska katolickiego przy pomocy argumentów rozumowych. Bez wątpienia oddziałały tutaj długie lata ekumenicznej praktyki autora; przekonał się zapewne nieraz, jak argumenty te są bezsilne w zupełnie odmiennej atmosferze, którą oddycha protestant. A jednak, czy stanowisko takie nie jest objawem braku zaufania do prawdy, do rozumu ludzkiego, do tego, że Bóg dał człowiekowi znaki, którymi można prawdę od fałszu odróżnić? Używanie słowa „apologetyka" w sensie wyłącznie pejoratywnym, jak czyni to o. Villain, wydaje się być niezrozumieniem jej istoty. „Myślę — pisze o. Boyer — że nie trzeba przypisywać sensu pejoratywnego szlachetnemu słowu „apologetyka", ani wykluczać samej apologetyki z pola ekumenizmu. O. Villain w swojej książce broni protestantów i prawosławnych przeciw pewnym interpretacjom katolickim; dlaczego nie mamy bronić naszej matki, świętego Kościoła, albo jego nauki, gdy zachodzi tego potrzeba. Z pewnością zaś potrzeba taka zachodzi, gdy mówimy do niekatolików"[9].

Podobne zastrzeżenia wzbudza niejasne postawienie kwestii jedności chrześcijaństwa jako celu, od którego dzieli nas daleka droga wspólnego pogłębiania Objawienia — pogłębiania dokonanego przez wszystkie wyznania łącznie z Kościołem katolickim. Wiemy, że o. Villain to dobrze rozumie i zorientowany w sprawie katolik też będzie go dobrze rozumiał, to znaczy w tym sensie, że inne wyznania winny uznać istniejące w Rzymie centrum jedności, Kościół katolicki zaś ułatwi im ten powrót przez takie kroki, które

---

[9] Cyt. przez A. Michel, *A propos d'une introduction à l'oecuménisme* — „Ami du clérgé" 69 (1959) s. 197.

usuną przeszkody nie naruszając jednak jego własnej istoty. Ale czy niekatolik czytając wywody autora nie odniesie fałszywego wrażenia, że chodzi tu o inną jedność, która w chwili obecnej jeszcze nie istnieje i która wyniknie dopiero ze zniwelowania przeciwieństw doktrynalnych?

Wydaje się, że tego rodzaju stawianie sprawy wyrządza złą przysługę odłączonym braciom. Mamy wobec nich przede wszystkim obowiązek mówienia pełnej prawdy „zarówno dlatego, że sami prawdy tej szukają, jak też i z tego powodu, że poza prawdą nie da się nigdy osiągnąć prawdziwej jedności" [10]. Odstępowanie od tej zasady podtrzymuje tylko złudzenia i fałszywe nadzieje, jakoby Kościół mógł kiedyś coś ze swoich dogmatów zmienić. Podczas gdy na odwrót, jeżeli kwestia ta jest jasno postawiona, wówczas niekatolik szczerze przekonany z jednej strony, że Chrystus chciał jedności dla swego Kościoła, z drugiej zaś, że jedności tej nie da się osiągnąć bez przyjęcia katolickiego dogmatu, zacznie może badać ten dogmat i odkryje, że nie niszczy on niczego, co jest autentycznie chrześcijańskie w jego własnym wyznaniu [11].

Wreszcie najpoważniejszy zarzut, który krytyka teologiczna stawia o. Villain, dotyczy jego projektu utworzenia nowej teologii ekumenicznej [12]. Zauważyć należy, że myśl podobną do tej, którą proponuje autor, realizuje od dłuższego czasu katolicka teologia biblijna. Nie może ona jednak zastąpić teologii tradycyjnej. Porzucać jasno wypracowane pojęcia i twierdzenia, które stanowią wiekowy dorobek Kościoła i są wspólnym owocem pracy ludzi o nieraz genialnym umyśle, tworzących pod nadzorem urzędu nauczycielskiego, nie bez kierownictwa Ducha św., i rzucać się na niepewną drogę czystej analizy *Pisma św.* w nadziei, że znajdzie się w ten sposób wspólny język z niekatolikami — jest co najmniej poważną nieroztropnością. Pojęcia bowiem używane przez teologię tradycyjną nie są oparte tylko na przemijającym systemie filozoficznym, ale na poznaniu rzeczy stworzonych przez zdrowy rozsądek oświecony wiarą i dlatego niektóre z tych pojęć zostały przyjęte w słownictwo Soborów Powszechnych. Chociaż wyrażenia używane przez Kościół mogą być z czasem udoskonalone i sprecyzowane, jednak całkowite ich porzucenie, jak zwraca na to uwagę encyklika *Humani generis,* pozbawia prawdę chrześcijańską racjonalnych podstaw i prowadzi do relatywizmu dogmatycznego [13].

---

[10] Instrukcja św. Officjum *De motione oecumenica, AAS* 17 (1950) s. 144.

[11] Por. A. Michel, art. cyt., s. 198.

[12] Por. A. Michel, art. cyt., s. 198.

[13] Por. encyklika *Humani generis* numery 2309—2312 (Denzinger, *Enchiridion symbolorum).*

Można tylko żałować, że o. Villain do wymienionych kwestii tak właśnie podchodzi, bo książka zasługiwałaby na to, aby się stać klasycznym dziełem w sprawach ekumenizmu. Wydaje się, że główna jej wartość leży w tworzeniu nowej atmosfery zrozumienia i zbliżenia, którą zaczynają oddychać wszystkie wyznania chrześcijańskie. Podziwiać należy gorliwość apostolską autora przebijającą z na pozór chłodnego wykładu i umiejętność otwierania czytelnikowi oczu na dotychczas nieznane dziedziny, jak na przykład historię ruchu ekumenicznego i jego wielką tęsknotę odzyskania utraconej jedności.

Książka o. Villain daje też dużo do myślenia nad jednym z praktycznych zagadnień ekumenizmu: stosunkiem miłości do prawdy. Nigdy dotąd w historii Kościoła nie było takiej miłości między rozdzielonymi wyznaniami chrześcijańskimi, przejawiającej się w daleko idącym zrozumieniu i postawie wyciągniętej ręki, sięgającej ponad wszystkie bariery. Brakuje jednak zjednoczenia w prawdzie i na tej drodze trudności są jeszcze olbrzymie, na pozór nieprzezwyciężalne. Ale ufać należy, że wspólna dobra wola, pragnienie jedności i prośby zanoszone do Boga, przyśpieszą dzień, kiedy spełnią się słowa modlitwy arcykapłańskiej Chrystusa i gdy wszyscy chrześcijanie „czyniąc prawdę w miłości, rosnąć będą w nim który jest głową, Chrystus" (*Efez.*, 4, 15).

Ks. Stefan Moysa TJ

Ks. CZESŁAW BARTNIK

Z REFLEKSJI NAD PROTESTANTYZMEM

Jedną z największych trosk Zbawiciela była troska o jedność założonego przezeń Kościoła. „Niechaj wszyscy — modlił się Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy — będą jednością; jak Ty, Ojcze, jesteś we mnie, a ja w Tobie, tak niechaj oni będą jednością w nas, aby świat uwierzył, że Ty mnie posłałeś" (J 17, 21). Dziś, już z perspektywy długiej historii chrześcijaństwa, dostrzegamy, że Jezusowa modlitwa o jedność choć jest w cudowny sposób skuteczna, to jednak nie przestaje być nadal prośbą. Jedność bowiem, o którą Jezus się modlił, jest z jednej strony faktem, a z drugiej ciągłym zadaniem. Jest faktem, i to faktem wspaniałym i cudownym, w postaci Kościoła katolickiego, a jednocześnie pozostaje zadaniem w odniesieniu do całego chrześcijaństwa, które jest boleśnie rozdarte.

Każde odszczepieństwo i herezja, godząca w jedność Kościoła Chrystusowego, jest tragiczną katastrofą jednostki ludzkiej lub społeczności, katastrofą, która, jakkolwiek pozostawi w sobie zawsze coś z odwiecznej tajemnicy zła, to jednak ciągle niepokoi umysły ludzkie i domaga się od nich tłumaczenia i naukowych badań. W pierwszym rzędzie badania te pozwalają głębiej poznać zarówno Kościół Chrystusowy, jak i samą katastrofę odszczepienia lub herezji. Przede wszystkim odkrywają cały wachlarz konkretnych ludzkich czynników, które tę katastrofę spowodowały. W związku z tym podkreśla się fakt, że zło odszczepieństwa i herezji nie było wynikiem sił fatalistycznych, lecz konkretnych ludzi, którzy mogli postąpić inaczej. Jeśli tak, to owo zło może być jeszcze dzisiaj w jakiś sposób naprawione. W ten sposób rodzi się nadzieja, że badania nad katastrofą zerwania jedności i herezji mogą się również w pewnej mierze przyczynić do przywrócenia jedności całego chrześcijaństwa, przede wszystkim do powrotu do jednego Kościoła katolickiego naszych „braci oddzielonych".

Tutaj pragniemy zająć się specjalnie problemem protestanckim, który wydaje się jeszcze bardziej palący niż problem oddzielonych Kościołów wschodnich.

W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ PROTESTANTYZMU JAKO ZJAWISKA HISTORYCZNEGO

„Reformacja — pisze wybitny historyk protestantyzmu, Józef Lortz — jest największą katastrofą, jaka spotkała Kościół w jego całej historii aż po dziś dzień. Ani herezje starożytności, ani sekty średniowiecza, ani odpadnięcie Kościoła wschodniego od Rzymu nie dorównują w swym rozbijającym działaniu Reformacji. Dopiero bowiem Reformacja stworzyła obok Kościoła katolickiego drugą postać chrześcijaństwa, istotnie różną od ujęcia katolickiego" [1]. Nic więc dziwnego, że problem ten zajmował umysły całego szeregu wybitnych historyków i teologów.

Wielu katolików na początku tłumaczyło powstanie protestantyzmu w sposób zbyt uproszczony, a przez to niewłaściwy i dla protestantów krzywdzący. Po prostu w protestantyzmie widziano dzieło samego grzechu i szatana. Tajemnicę protestantyzmu tłumaczono jako tajemnicę formalnego zła moralnego i przewrotności. Pomieszano tu dwie rzeczy: protestantyzm jako zjawisko historyczne, jako ruch społeczno-religijny i protestantyzm jako herezję. Jakkolwiek zatem można było dopatrywać się jakiejś roli zła moralnego oraz szatana, głównego wroga Mistycznego Ciała Chrystusowego, jeśli chodzi o przeobrażenie się tego ruchu w formalną herezję, to jednak nie można było tego powiedzieć o całym zjawisku historycznym, które da się w dużej mierze zrozumieć w świetle naturalnych i wymiernych czynników historycznych.

Innym uproszczeniem problemu protestantyzmu — występującym zarówno wśród katolików jak i protestantów — było sprowadzenie całego zjawiska historycznego do postaci Lutra jako do pełnego źródła. Przy czym ze strony katolickiej powtarzano często za kanonikiem wrocławskim, Janem Cochlaeusem († 1552), że Luter to dziecko diabła i degenerat moralny, ze strony zaś protestanckiej głoszono, że jest to geniusz, prorok i mesjasz, uczony i natchniony, drugi po Chrystusie. Z czasem doszło jednakże do złagodzenia twierdzeń z obydwu stron. Pod wpływem kierunków pietystycznych i sami protestanci odstąpili od skrajnego glorylikowania Lutra, a w konsekwencji od przypisywania mu głównej roli. Dzisiaj, już po napisaniu około pięciu tysięcy tomów biograficznych o Lutrze, ustalił się zarówno wśród katolików jak i protestantów kierunek pośredni. Dziś Luter nie jest prorokiem religijnym, ani nieszczęsnym mnichem miotanym cielesnymi żądzami: jest to człowiek o nieprzeciętnej intuicji religijnej i głębokim, religijnym doświadczeniu; jest to chrze-

---

[1] *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Aschendorf 16, 1950, III 45.

ścijanin, który jest szczerze religijny i któremu zależy na zbawieniu.

Od XIX w. przyjmuje się niemal ogólnie, że Reformacja (a więc i wyłoniony z niej protestantyzm) dokonałaby się i bez Lutra, choć oczywiście nie musiałaby dojść do heretyckich sformułowań w nauce religijnej. Przy bliższym tłumaczeniu przyczyn tego ruchu społeczno-religijnego powstał szereg grup rozwiązań zależnie od rodzaju czynników, jakie postawiono na pierwszym planie.

Jedna grupa, lekceważąc czynniki natury religijno-moralnej, zagadnienie powstania protestantyzmu sprowadziła w zasadzie do problemu konieczności dziejowej, tłumacząc go jako konieczny produkt ogólnego procesu dziejowego (np. W. Dilthey, K. Lamprecht, E. Troeltsch, K. Kautsky, marksiści). Stanowisko to słusznie opiera się o jak najszerszy wachlarz pozareligijnych czynników historycznych, ale jest przesadne w podkreślaniu konieczności procesów historycznych. Procesy te bowiem są zawsze tworem człowieka, a więc moją charakter humanistyczny, a nie konieczny i mechanistyczny.

Druga grupa przedstawia protestantyzm jako bunt korzystających z haseł Lutra bogaczy i humanistów przeciwko katolickiemu średniowieczu i chrześcijaństwu. Średniowiecze to zaś przedstawiają idealnie zarówno pod względem religijnym, jak społeczno-kulturalnym (np. I. von Döllinger, J. Hergenröther, J. Janssen i inni). Stanowisko to jednak wydaje się zbyt jednostronne i zbyt optymistycznie maluje obraz średniowiecza.

Inna grupa, doceniając dużą wagę czynników religijno-moralnych, przedstawia protestantyzm z jednej strony jako chorobę w organizmie ogólnych, społecznych, ekonomicznych i kulturalnych stosunków średniowiecza oraz jako skutek głębokiej korupcji ówczesnego Kościoła katolickiego (tak katolicy: H. S. Denifle, H. Grisar, L. Pastor, J. Schmidlin), a z drugiej strony jako pozytywną obronę czystych wartości chrześcijańskich (tak protestanci: np. L. von Ranke, F. Bezold i inni). Jakkolwiek i to stanowisko nie wyjaśnia jeszcze problemu bez reszty, to jednak umiarkowane podkreślanie na ogół licznych czynników (społecznych, ekonomicznych, kulturalnych, narodowych, konkretno-środowiskowych itp.), z wyznaczeniem pewnej roli również ideom religijnym, zasługuje na specjalną uwagę.

Osobno należy wspomnieć o próbie wytłumaczenia genezy samej religijnej doktryny protestanckiej. Próbę tę podjęli H. S. Denifle i A. M. Weiss. Doktrynę protestancką wyprowadzali oni z panującej wówczas filozofii, a mianowicie nominalizmu Wilhelma Ockhama († 1349) i Gabriela Biela († 1495) [2]. Jest rzeczą znamienną że próba

[2] H. S. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, I, Mainz 1904, kontynuował: A. M. Weiss, I/2, 1906, II, 1907.

ta w ostatnich czasach znalazła niezwykle ciekawe potwierdzenie w pracy słynnego byłego pastora luterańskiego, a obecnie (po nawróceniu w 1939 r.) księdza, oratorianina, profesora teologii Instytutu Katolickiego w Paryżu, Louis Bouyera [3]. Tezę o przejęciu przez Lutra nominalizmu łączy on z inną tezą, reprezentowaną choćby przez J. Schmidlina († 1944), że protestantyzm jako ruch religijny wyszedł z opozycji do religijnego zepsucia pod koniec średniowiecza, żądając religii prostszej, wewnętrznej i wypływającej z *Ewangelii*. Na tym tle osadza on wspomniane twierdzenie, że doktrynę protestancką sprowadziła na manowce filozofia nominalistyczna. Konsekwentnie więc odrzuca opinie Deniflego i Schmidlina, że Luter i inni wielcy reformatorzy działali świadomie w złej wierze. W ten sposób Bouyer sprowadza sedno problemu protestanckiego do tajemnicy myśli filozoficznej, która w jego przedstawieniu okazuje się potworną siłą dziejową.

SCHEMAT DOKTRYNY PROTESTANCKIEJ I JEJ ISTOTA

Jakiekolwiek były historyczne źródła protestantyzmu, to faktem pozostaje konkretnie ukształtowana doktryna religijna, która tworzy jego właściwe oblicze i specjalny czynnik historyczny, czynnik, który trzeba poznać, jeśli się chce pojąć sytuację „braci oddzielonych" [4].

Pomijając niektóre sekty skrajne, jak Badacze Pisma św., Mormoni i inne, można wskazać na cały szereg prawd w protestantyzmie przyjmowanych ogólnie, prawd, które składają się na to dziwne „protestanckie chrześcijaństwo". Otóż protestanci przyjmują prawie całe *Pismo św. Starego* i *Nowego Testamentu*, prawdy określone w symbolach: apostolskim, nicejsko-konstantynopolitańskim i atanazjańskim oraz określone przez cztery pierwsze sobory powszechne (nicejski, konstantynopolitański I, efeski i chalcedoński). Jednakże ani symbole te ani sobory nie stanowią dla nich samodzielnego źródła wiary, gdyż odrzucają oni tradycję i nauczycielski urząd Kościoła. Przyjmują je o tyle, o ile uznają je za zgodne z *Pismem św.*, które jest jedynym źródłem wiary i jej normą. Ponadto przyjmują pisma bliżej formułujące wyznanie, jak np. pisma Lutra, konfesję augsburską i inne. Pisma te stanowią z kolei regułę pomocniczą dla określania zgodności nauczania z *Biblią* (*norma normata*).

---

[3] *Du protestantisme à l'Église*, Paris ²1955. L. Bouyer nawrócił się pod wpływem refleksji nad nauką protestancką. Praca ta przypomina Newmana *Apologia pro vita sua*.

[4] Nazwą „protestantyzm" obejmuje się najczęściej luteranizm, kalwinizm, zwinglianizm, anglikanizm oraz sekty pochodne. Właściwy jednak i oryginalny rdzeń nauki protestanckiej tworzą luteranizm i kalwinizm. Sam termin „protestantyzm" pochodzi od protestu (*protestatio*), jaki zwolennicy nauki Lutra założyli przeciwko katolikom na II sejmie w Spirze 19. 4. 1529 r.

Odrzuciwszy hierarchię kościelną i kapłaństwo w ścisłym znaczeniu, protestanci przyjęli demokratyczną w zasadzie władzę kościelną i kapłaństwo wspólne, ogólne. Kościół według nich jest zgromadzeniem serc w jedności wiary. Brany we właściwym znaczeniu, jest znany tylko Bogu: jest on duchowy i niewidzialny: jest to Kościół predestynowanych. Można mówić i o kościele widzialnym, ale tylko w sensie niewłaściwym. Jest to jednoczenie się serc w gminy, w których przepowiada się prawdziwe słowo Boże i szafuje się sakramentami. Kościół widzialny stanowi znak niewidzialnego tylko o tyle, że gdzie zgodnie z *Pismem św.* jest głoszone słowo Boże i udzielane są sakramenty, tam znajduje się także niewidzialna gmina predestynowanych, wybranych. Według Kalwina Kościół widzialny ma jeszcze trzeci znak widzialny, a mianowicie ustaloną przez *Biblię* organizację, którą tworzy rada pastorów, starszych i diakonów oraz ścisła karność kościelna. W ten sposób Kalwin chciał zabezpieczyć kościół przed władzą świecką.

Zasadniczą treść *Biblii* stanowi nauka o zbawieniu, która daje podstawę wiary. Wiara zaś oznacza ufność. Dzięki ufności w zbawcze dzieło Chrystusa i w łaskę Bożą, udzieloną Chrystusowi, człowiek grzeszny osiąga osobistą łączność z Bogiem i przez to siły do moralnego życia.

Pojęcie łaski Bożej jest wyprane z treści bytowej. Oznacza ona tylko sprzyjanie człowiekowi ze strony Boga, jakieś usposobienie gotowe do darowania win lub dar sprawiający w człowieku wiarę.

Usprawiedliwienie nie polega na zgładzeniu grzechów, ale na poczytaniu człowieka ze strony Boga za sprawiedliwego, jeśli tylko ten ufa Chrystusowi. Dzieje się to ze względu na zasługi Chrystusa, które są zdolne zakryć grzech przed obliczem Bożym. Wnioskiem tak pojętego usprawiedliwienia jest odrzucenie czyśćca, modlitw i odpustów za zmarłych oraz wpływu dobrych uczynków na zbawienie. Kalwin wprowadził tutaj naukę o absolutnej predestynacji, według której Bóg miałby przeznaczyć już od wieków jednych na zbawienie a innych na potępienie, bez względu na ich uczynki i zasługi.

Luteranizm i kalwinizm różnią się nieco w pojęciu Boga i jego stosunku do świata. O ile według pierwszego Bóg to Nieskończona i Absolutna Miłość, to według drugiego Bóg to przede wszystkim Majestat, Pan Chwały i Praprzyczyna bytu. Poza tym kalwinizm odrzuca samą możliwość wstawiennictwa u Boga ze strony aniołów i świętych oraz ich kultu, luteranizm zaś możliwość taką dopuszcza, jakkolwiek uważa ją za bezużyteczną, oraz pozwala na publiczne wystawianie obrazów religijnych i krucyfiksów.

Wskazany przez *Biblię* obraz Boży w człowieku polega na pier-

wotnej, rajskiej świętości i sprawiedliwości. Grzech pierworodny niszcząc je zburzył też doszczętnie naturalne religijno-moralne zdolności człowieka. Wskutek tego człowiek z natury swej zdolny jest jedynie do złego, jest całkowicie opanowany przez złą pożądliwość, która pozbawiła go wolnej woli do pragnienia i pełnienia dobra. Pozostała tylko bierna zdolność poddania się działaniu Boga.

Środkami łaski według Lutra są: słowo Boże oraz chrzest i eucharystia, które udzielają łaskę wszystkim, którzy je przyjmują. Środki te według Kalwina są tylko symbolami, samą łaskę sprawia Duch św. tylko u wybranych, inni otrzymują sam znak zewnętrzny (np. sam chleb). Przy tym Kalwin odrzuca całkowicie realną obecność Chrystusa w eucharystii, Luter zaś przyjmuje takową tylko w momencie spożywania. Obydwaj odrzucają mszę św. jako ofiarę.

Wśród protestantów mówi się często o istocie ich wyznania, traktowanej w sensie jak najbardziej pozytywnym. Można ją ująć jako najgłębszy, najbardziej intymny i osobisty związek człowieka z Bogiem w oparciu o *Biblię*. Protestantyzm odrzuca wszelkie pośrednie czynniki religijne między człowiekiem a jego Bogiem. Czynniki te, choćby to miał być Kościół, uważa za uwłaczające bezwzględnej świętości Bożej i bezwzględnemu zaufaniu w objawienie Boże, zaświadczone w *Biblii*. Usunięcie wszelkiego „pośredniego", „pozaosobistego" i „pozapersonalnego" otwiera prawdziwą „wolność chrześcijańską". Gmina wyznaniowa, kościół, jest to tylko niosąca pomoc w tym współżyciu z Bogiem „wolna braterska wspólnota wiernych".

POZYTYWNE I NEGATYWNE ASPEKTY PROTESTANTYZMU WEDŁUG BOUYERA

Louis Bouyer usiłuje przedstawić analizę nauki protestanckiej i opierającego się na niej religijnego życia w protestantyzmie, mając na celu uchwycenie punktów węzłowych całej struktury protestantyzmu i ich ocenę.

Przyjmując jako fakt głęboki upadek życia chrześcijańskiego w okresie poprzedzającym Reformację, Bouyer stawia twierdzenie, że początki protestantyzmu były natchnione duchem wielkich i pozytywnych pragnień reformy. Pragnienia te z kolei doprowadziły do szeregu twierdzeń samych w sobie pozytywnych. Do takich należy najpierw przeciwstawienie się przesadnej zewnętrzności i spłyceniu ówczesnego życia religijnego przez podkreślenie zasady, że do zbawienia prowadzi tylko sama łaska i wiara (*sola gratia et sola fides*). Nie zbawiają zewnętrzne formułki ani umartwienia ciała, ale zbawia sam Bóg przez łaskę w Chrystusie, który uczynił za nas to, czego my uczynić nie możemy. Nam wystarczy sama wiara w Chry-

stusa, rodząca się w zetknięciu z *Ewangelią*. Zbawienie jest całkowicie „z łaski", darmo, z miłosierdzia Bożego. W ten sposób protestantyzm chciał być obrońcą prawdy, że twórcą zbawienia jest Bóg, a nie człowiek. W katolicyzmie odpowiada to prawdzie o konieczności łaski do zbawienia i wiary.

Inną wartością pozytywną było zaakcentowanie suwerenności władzy Boga, któremu jednemu należy się chwała — *soli Deo gloria*. Podkreśla to zwłaszcza kalwinizm. Jest to skierowanie całego życia religijnego ku samemu Bogu i obrona przed bałwochwalstwem jako czci komuś innemu poza Bogiem, obrona przed antropomorfizacją pojęć religijnych, przed ludzkimi dodatkami w religii oraz odsunięcie wszelkich bytów pośrednich stwarzających barierę między duszą ludzką a Bogiem. W myśl tego przekonania religia jest to niejako „święte świętych", dokąd nie wchodzi żadna stopa ludzka, a jedynie sam Bóg. Przypomina to — według Bouyera — ignacjańską zasadę w katolicyzmie: *ad maiorem Dei gloriam* — wszystko na większą chwałę Bożą.

Dalsza wartość pozytywna to mocne oparcie religii o suwerenny autorytet *Biblii*, pojmowanej nie tylko jako norma dogmatyczna, ale także jako środek złączenia z Bogiem. Jest to podkreślenie personalnego charakteru religii. Nie chciano, by religia chrześcijańska była tylko ludzką instytucją, schematycznie dyrygowaną przez takich czy innych ludzi, ale twórczym dziełem osobistym, dziełem nie znaków i słów, ale ducha i serca. Pozytywność tej zasady była również akcentowana w katolicyzmie, zwłaszcza w katolickiej kontrreformacji, która przyczyniła się do rozwoju psychologii wiary, osobistego aktywizmu w wierze, osobistej decyzji i zaniechania martwego tkwienia w religii jako instytucji na rzecz „wewnętrznego nawrócenia".

Jeśli jednak ruch protestancki miał pewne zasady pozytywne, to tym wyraźniej rysuje się przed nami pytanie, dlaczego stał się heretycki, albo — jak zapytałby protestant — dlaczego Kościół katolicki odrzucił go wraz z reformatorami?

Oto mimo pozytywnych aspektów w protestantyzmie trzeba z całą mocą powiedzieć o całości, że jest herezją. Heretyckość ta wynikła z jednostronności, która okaleczyła żywą integralną misję chrystianizmu. Jednostronność zaś była skutkiem zastosowania do reformy, nieraz z zamierzenia słusznej, filozoficznego nominalizmu.

Już u kolebki protestantyzmu pojawiła się sprzeczność wewnętrzna. Oto reforma chciała przełamać specjalny praktycyzm religijny (bezdusznego recytowania modlitw, kupowania odpustów, magicznego kultu relikwii itd.), który był skutkiem nominalizmu natchnionej teologii ówczesnej, a sama oparła się na tej samej filozofii no-

minalistycznej w formułowaniu swojej teologii. Tymczasem filozofia ta mogła wydawać tylko takie same owoce, z których najgorszym jest jakiś nieprzekraczalny dualizm między myślą a rzeczywistością. Według nominalizmu bowiem pojęcia ogólne nie mają żadnego realnego odpowiednika w rzeczywistości, są tylko wytworem ludzkiej myśli i mowy. A więc myśl ludzka jakby chybia celu, i tworzy swój świat zamknięty, oderwany od rzeczy. Stąd też nie mają oparcia w rzeczywistości formułowane przez myśl zasady ogólne, m. in. zasada przyczynowości, która pozostaje formą samej myśli. Ostatecznie więc myśl ludzka nie może dotrzeć do świata boskiego: nie może np. dowodzić istnienia Boga, rozumowo uzasadniać wiary, rozumieć lub interpretować szeregu tez teologicznych itp. I tak między światem boskim a ludzkim, między wiarą a wiedzą, religią naturalną a objawioną staje nieprzekraczalna przepaść.

W ślad za rozbiciem religii na dwa nie związane światy (boski i ludzki) idzie zaakcentowanie jednego z nich ze szkodą drugiego. I oto protestantyzm ortodoksyjny usunął ten naturalny związek, to naturalne napięcie między światem doczesnym a nadprzyrodzonym, a podkreślił tylko to, co boskie i nadprzyrodzone. Stało się to widoczne już w zasadzie „samej łaski i samej wiary". O ile chrześcijaństwo ujmowało zbawienie jako dzieło z jednej strony łaski Bożej, a z drugiej wolnej woli, łaska i wolna wola bowiem są niezbitymi faktami w teologii, to w protestantyzmie akcentowanie mocy zbawczej samego Boga doprowadziło do przekreślenia wszelkiej możliwości uczestniczenia człowieka w zbawieniu swoim, nawet choćby on działał poprzez łaskę. Podkreślając prawdę, że zbawienia przed Bogiem dokonuje sam Chrystus, pominięto drugą prawdę, związaną z nią nierozerwalnie, że naturalna wolność człowieka, w ten sposób odkupiona, uczestniczy także w działaniu Bożym i zdobywa ową zasługę człowieka zbawionego przez Boga.

Podobnego rozbicia prawd ze sobą związanych dokonywano konsekwentnie dalej. Podkreślając przesadnie transcendencję Boga posunięto się aż do unicestwienia tego, co ludzkie: Luter do zaprzeczenia osobowej wolności ludzkiej, a Kalwin i Beza — do przyjęcia skrajnej predestynacji. Stworzono religię niejako dla Boga a nie dla człowieka i odsunięto ją całkowicie od świata ludzkiego.

Podobnie przesadne podnoszenie suwerennego autorytetu słowa Bożego w *Biblii* przekreśliło naturalny związek, jaki zachodzi między *Biblią*, jako dziełem nie tylko boskim, ale i ludzkim, a Kościołem. Zapoznano fakt, że *Biblia* powstała w łonie Kościoła i przez niego była strzeżona. Uczyniono z niej jakąś księgę

„z nieba", niejako „wcielenie słowa". Z powodu rozbicia tego naturalnego związku *Biblii* z Kościołem i wyniesienia pierwszej ponad wszystko — protestantyzm uwikłał się w wewnętrzną sprzeczność. Oto z jednej strony *Biblię* przyjęto jako najwyższy autorytet (zasada formalna), a z drugiej strony przy pomocy osobistej intuicji wielkich reformatorów wyrzucono z niej wszystko to, co ona podaje o Kościele. W ten sposób intuicję tę postawiono wyżej od *Biblii*. I wreszcie skrajne podkreślanie „inności" świata religijnego doprowadziło do wyrugowania z niej elementów związanych z całym życiem ludzkim, jak: społeczne (nominalizm nie rozumiał bytu społecznego!), materialne, kulturalne itp. oraz do umniejszenia znaczenia materialnego znaku sakramentalnego, który jest narzędziem łaski.

TRAGICZNA DIALEKTYKA DZIEJÓW PROTESTANTYZMU

Skrajny dualizm nominalistyczny sprawia to, że protestantyzm w dziejach swoich podlega mechanicznej oscylacji między jedną skrajnością a drugą: raz popada w skrajny trascendentalizm, który okrawa człowieka, drugi raz w naturalizm, który wynosi człowieka kosztem Boga; raz staje się samą doktryną, drugi raz samą praktyką [5]. Oscylacja ta, naruszywszy właściwą strukturę chrześcijaństwa, prowadzi często do skrajnych i sprzecznych wewnętrznie przemian protestantyzmu.

Pierwszą taką sprzeczność widzimy już w okresie od wystąpienia Lutra do zredagowania „wyznania augsburskiego" (*Confessio Augustana*). Oto protestantyzm wyrósł z opozycji przeciwko korupcji współczesnej oraz autorytetowi władzy, ale długi czas rozwijał się wokół idei Kościoła rzymskiego, kiedy zaś został potępiony, poddał się skorumpowanej władzy świeckiej i uciekł się do chimery Kościoła niewidzialnego (kalwinizm utworzył dyktaturę przywódców własnych).

Zasada „samej wiary" przetrwała spokojnie tylko do końca XVII w. w okresie tzw. staroprotestanckim. Okres ten oskarżono potem o konserwatyzm i skostnienie doktrynalne, a szczególnie zaatakowano na płaszczyźnie praktycznej głoszenie wystarczalności samej wiary, bez uczynków, do zbawienia. W ten sposób doszło do rozwoju tzw. pietyzmu (J. Böhme, J. Arndt, Ph. J. Spencer, H. Franke i in.), który głosił się kontynuacją reformacji. Uznał on konieczność uświęcania się czynnego, udziału woli w życiu religijnym i praktykowania dobrych uczynków chrześcijańskich. Był to jakby

---

[5] Por. K. Algermissen, *Theologie und Kirche. Kirchen und Konfessionen*, „Theologie und Glaube", 48 (1958) 185—97.

intuicyjny pęd do integralności katolickiej, tj. połączenia wiary z uczynkami. Ponieważ jednak nie miał on odpowiedniej podstawy teologicznej, zresztą rozwijał się on przeważnie poza drogą teologiczną, stopniowo począł się przeradzać w doktrynalny agnostycyzm i religijny sentymentalizm.

W w. XIX pietyzm został zasilony przez resztki filozofii Oświecenia i przez subiektywizm oraz postęp krytyki biblijnej, uderzającej w autorytet *Pisma św.* Stąd zaczął się wyłaniać ruch zwany liberalizmem, który zaatakował już doktrynalne podstawy ortodoksji staroprotestanckiej. Zająwszy jednak krytyczną postawę wobec ortodoksji, która podkreślała świat boski i nadprzyrodzony, sam popadł w naturalizm (D. E. Schleiermacher, F. C. Baur, A. Ritschl, A. von Harnack, E. Troeltsch). Liberalizm usunął niemal zupełnie autorytet *Biblii*, zanegował Bóstwo Chrystusa, łaskę zastąpił ufnością w wolność człowieka, a społeczność religijną pojął jako doczesną tylko społeczność pokoju i wolności. Ostatecznie protestantyzm sprowadzono do racjonalnego teizmu oraz moralizmu lekko zabarwionego chrześcijaństwem.

Z biegiem czasu przychodzą nowe skrajności. Oto w XX w. ortodoksja protestancka została zasilona przez nowe, jeszcze bardziej przesadne niż u Kalwina, podkreślenie absolutnej transcendencji Boga w tzw. teologii dialektycznej. Teologia ta nawiązała do myśli Kierkegaarda i Blumhardta, głównie zaś rozpracował ją Karol Barth, szwajcarski kalwinista, wykładowca na wielu uniwersytetach niemieckich. Nawiązał on do filozofii Ritschla, która w duchu kantowskim zakładała nieprzezwyciężalną opozycję między „rzeczą w sobie" (*noumen*) a zjawiskiem, między rzeczywistością transcendentną, a doświadczeniem immanentnym. Ale podczas gdy Ritschl utknął na jednym krańcu, a mianowicie na zjawisku, sprowadzając religię do immanencji, to Barth stanął na krańcu przeciwnym, tworząc zamknięty „noumenalizm". W ten sposób strzeże on nade wszystko Majestatu Bożego, udział zaś człowieka w życiu religijnym wobec tego Majestatu sprowadza do zera. Bóg w tym ujęciu jest tak dalece czymś „innym", że nie może być poznany nie tylko naturalnym światłem rozumu, ale nawet i przez wiarę, która jest jakąś afirmacją Boga w całkowitych ciemnościach. Nawet to co boskie w *Piśmie św.* jako takie nie może być badane i rozumiane, a tylko może samo działać w nas w ciemnościach.

W barthyzmie występuje niezwykle dramatycznie podstawowa wada protestantyzmu. Oto jak dawniej reformatorzy poszli niekonsekwentnie na kompromis, wiążąc się z filozofią nominalistyczną, w konsekwencjach areligijną, tak ten czyni znowu kompromis wobec dzisiejszej umysłowości, łącząc się z filozofią kantowsko-ritschlo-

wską, jeszcze bardziej hermetycznie zamkniętą na świat boski, właściwie ateistyczną.

W ostatnich czasach barthyzm ma znowu swego antagonistę w postaci nowego liberalizmu, jaki się zawiera w tzw. teologii egzystencjalnej Rudolfa Bultmanna. Teolog ten usiłuje interpretować *Pismo św.* w formie odpowiadającej dzisiejszemu obrazowi świata, odrzucić jego szatę „mitologiczną" [6] oraz rozpracować jego znaczenie dla egzystencjalnej świadomości człowieka. Tak na przykład obiektywność zmartwychwstania Chrystusa sprowadza do „przeżycia wielkanocnego" uczniów, którzy razem z Nim wierzyli w Jego eschatologiczne, przemienione istnienie.

Taką drogą usuwa z *Pisma św.* wszelką treść boską i pozadoczesną jako mityczną, a więc nic nie może być zachowane z pewnością i żadna nauka nie może być przypisana Chrystusowi, jak tylko świadomość eschatologiczna, tj. świadomość radykalnego rozłamu pomiędzy „wiekiem obecnym" a wiekiem, „który przyjdzie" [7].

Śledząc historię rozwoju protestantyzmu można żywić obawę, że podobne wstrząsy w jego łonie nie ustaną, dopóki cały nie ulegnie rozbiciu. Z takiej tragicznej dialektyki dziejowej mogła by go wyzwolić jedynie obiektywna reguła wiary, taka jaką jest sam Kościół w katolicyzmie. Jest tragedią „protestanckiego chrześcijaństwa" — według Bouyera — że zrodziło się ono z indywidualnego doświadczenia religijnego reformatorów, którzy uwierzyli, że ich intuicja oddaje obiektywny i powszechny sens posłannictwa ewangelicznego; tragedią, że protestantyzm dążąc do obiektywności wiary za jej źródło wziął subiektywną ludzką intuicję następujących po sobie proroków, już nie harmonizowaną i nie koordynowaną przez regułę nadrzędną. Jedynym poprawnym rozwiązaniem tego problemu byłoby rozwiązanie katolickie, gdzie intuicja wielkich duchów religijnych jest częścią całego Kościoła — Ciała Słowa Wcielonego i jest poddana kościelnemu urzędowi nauczycielskiemu, który czuwa nad jej autentycznością.

„ABY WSZYSCY BYLI JEDNOŚCIĄ"

Stwierdza się, że w ostatnich latach postępuje niezwykle szybko naprzód umysłowe i uczuciowe zbliżenie między protestantyzmem a Kościołem katolickim w ramach ogólnego ruchu zjednoczenio-

[6] Jest to tzw. odmitologizowanie *Biblii* (*Entmythologiesierung*). Elementy mitologiczne według Bultmanna zawierają się w wyobrażeniach, myślach i słowach *Biblii* i nauczania kościelnego. Mit w takim ujęciu jest po prostu ludzkim przedstawieniem tego, co boskie i pozadoczesne.

[7] Por. H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1955; R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.

wego [8]. Po stronie protestanckiej — z wyjątkiem paru sekt fanatycznych — odpada coraz więcej uprzedzeń w stosunku do katolików i szuka się tam więcej tego, co z Kościołem może łączyć [9]. Kościół zaś coraz wyraźniej podaje im rękę. Jednym z ciekawych przykładów takiego zbliżenia jest słownik pt. *Christliche Religion*, w którego wydaniu zgodnie współpracowało 19 ewangelików i 22 katolików [10].

Godny podkreślenia jest fakt, że u wielu wybitnych myślicieli protestanckich przebija coraz wyraźniej, niekiedy z trudem tłumiona, świadomość, że protestantyzm to religia, która nie ma niejako swojej rodzonej matki, nie ma błogosławionego okresu dzieciństwa, właściwej młodości i wieku dojrzałych sił, ale jest to religia, która „odpadła", która „oderwała się" od Kościoła tak jak konar odrywa się od drzewa.

Świadomość „odpadnięcia" prowadzi konsekwentnie do wniosku — jak miało to miejsce u L. Bouyera — że drogą wyjścia z tragizmu protestanckiego nie jest jakiś eklektyzm albo nowy kompromis, lecz krytyka głównych tez reformatorów i ich opozycji względem jednego Kościoła. Zgoda na powrót do „jednego, świętego, katolickiego i powszechnego Kościoła" i reintegracja tutaj zasad reformacji — to warunek *sine qua non* dla rozwoju intuicji religijnych, które stanowią walor autentycznego chrześcijaństwa w protestantyzmie. Jak klęska Reformacji wynikła z jej wypadnięcia poza Kościół, który miała reformować, tak i jej rozwój pomyślny może być osiągnięty tylko przez świadomy i wolny powrót do Kościoła, którego idea rysuje się obecnie coraz wyraźniej przed oczyma nie tylko katolików, ale i protestantów.

Jakkolwiek takie czy inne konkretne warunki historyczne, które przyczyniły się do rozłamów w Kościele, głęboko wnikają w dusze ludzkie, problem protestantyzmu jako herezji to ostatecznie problem tajemnicy łaski i człowieka.

Ks. Czesław Bartnik

---

[8] Por. G. Thils, *Histoire doctrinale du Mouvement Oecuménique*, Louvain 1955; P. Arminjon, *Le Mouvement Oecuménique. Efforts faits pour réaliser l'union ou le rapprochement des Églises chrétiennes*, Paris 1956; R. Rouse, S. Ch. Neill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517—1948*, I, Göttingen 1957; S. Jáki, *Les tendances nouvelles de l'ecclesiologie*, Romae 1957; G. Weigel, *Catholic and Protestant: End of a War?* — Thought 33 (1958) 383—97.

[9] Por. np. R. Mehl, *Du Catholicisme Romain. Approche et interpretation*, Neuchatel 1957.

[10] *Christliche Religion*, Wyd. S. Simmel SJ (katolik) — R. Stählin (protestant), Frankfurt a. M. 1957.

JERZY NOWOSIELSKI

UWAGI O ROLI MALARSTWA W KOŚCIELE WSCHODNIM

Nic bardziej nieprawdziwego i pozbawionego podstaw, jak obiegowe poglądy na temat malarstwa bizantyńskiego... I to nie tylko poglądy popularne, ale i sądy wypowiadane przez historyków i teoretyków sztuki, znających i rozumiejących sens i prawidłowość rozwoju form artystycznych. Klasycznym przykładem takiej nieznajomości i niezrozumienia tego okresu w malarstwie może być słynna już dziś u nas *Teoria widzenia* St. Strzemińskiego. Strzemiński po prostu ignoruje najciekawsze, najpełniejsze manifestacje sztuki bizantyńskiej, powtarzając na ten temat sądy zdawkowe, które dawno już powinny pójść w zapomnienie, sądy należące do XIX w.

Otóż jeżeli chcemy coś naprawdę wiedzieć, czym jest malarstwo bizantyńskie w okresie swego pełnego rozwoju, to musimy wyzbyć się takich obiegowych pojęć i określeń, jak „hieratyczność", „skostnienia", „dominacja koloru lokalnego" itp. Ukształtowany i sformowany w pełni k a n o n f o r m a l n y tego malarstwa nie zawierał tych elementów w takiej ilości i proporcjach, by można było uważać je za jego cechy charakterystyczne.

Zastrzeżenie takie uważam za konieczne, aby wyłączyć z góry z rozważań na temat znaczenia ikony i teologii ikony w Kościele wschodnim nieporozumienia wynikające z mniemań i wyobrażeń wręcz nieraz przeciwnych zasadniczej linii rozwoju malarstwa bizantyńskiego. Linia rozwoju malarstwa bizantyńskiego to całkowite przyswojenie wszystkich doświadczeń antycznego „realizmu" i antycznego „impresjonizmu", z całą ich swobodą wypowiedzi, dynamiką konstrukcji i kompozycji obrazu, z całą pasją rejestrowania i malarskiego przetwarzania wszystkich elementów rzeczywistości widzialnej.

Dalej będzie mowa o tym, jak to się stało, że chrześcijaństwo ortodoksyjne właśnie ten typ sztuki wykorzystało do uzupełnienia

swego doświadczenia wewnętrznego i do przekazania całej dostępnej w danej epoce prawdy o konsekwencjach duchowych i fizycznych Wcielenia Logosu. Zanim jednak do tego przejdziemy, wypada nieco sprecyzować zakres omawianego zjawiska. Otóż jeżeli okres istotnego rozwoju tego rodzaju sztuki lokujemy między VIII a XVI stuleciem, to wypada podkreślić, że to jest okres odizolowanego, samodzielnego kształtowania się tej formacji duchowej chrześcijaństwa, którą dziś nazywamy chrześcijaństwem prawosławnym. Zalążki tego, czym dziś stał się Kościół prawosławny mamy już w okresie katakumbowym i wczesnopatrystycznym. Jednak logika wewnętrzna krystalizowania się zasadniczych typów chrześcjańśtwa była taka, że w pewnym momencie musiało dojść do formalnej separacji poszczególnych kościołów, by ich indywidualne, własne słowo zostało wypowiedziane, by skrystalizować się mogły jakieś jednorodne, wyraźne aspekty problematyki duchowej, społecznej, doktrynalnej i artystycznej, powstałej na gruncie przeżycia podstawowych tajemnic Wcielenia i Odkupienia [1].

Prawosławie (Ortodoksja) nie jest tak zwartym systemem doktrynalnym, jak dziś wydaje się być katolicyzm. Przejawia się ono i krystalizuje w całość nie w sferze doktryny, a w sferze k u l t u. Stąd jego najczęściej używana, obiegowa nazwa, której tylko najpłytszą, przypadkową interpretację etymologiczną stanowi pojęcie „prawowierności". Idzie tu raczej o „prawe", „prawidłowe" prze-

---

[1] W tym miejscu wypada mi ulokować małą dygresję. Otóż to, co piszę na temat poszczególnych zagadnień prawosławia, nie jest w żadnym wypadku oficjalnym wyrazem tego, co myślą o sobie sami prawosławni w swej masie, ani nie jest streszczeniem oficjalnych poglądów prawosławnej hierarchii. W Kościele Wschodnim nie istnieje pojęcie „urzędu nauczycielskiego", zarezerwowanego dla biskupów. Toteż nie ma tu tego, co w katolicyzmie lubimy nazywać „doktryną oficjalną". Istnieje natomiast pewien zespół obiegowych poglądów i schematów teologicznych, które autorzy prawosławni często nazywają „teologią szkolną".

Możliwe, że ci przedstawiciele hierarchii i duchowieństwa, a także i świeccy teolodzy, którzy ściśle trzymają się owego obiegowego systemu pojęć, bardzo surowo osądziliby moje sformułowania dotyczące poszczególnych elementów wschodniego prawosławia. Jednak ich dezaprobata nie posiada w Kościele wschodnim nigdy takiego waloru, w sensie teoretycznym i praktycznym, jaki miałaby dziś np. w Kościele katolickim.

W łonie prawosławia istnieje natomiast idea inna, idea s o b o r o w o ś c i w najszerszym, nie tylko formalnym znaczeniu tego słowa. Na kształtowanie się teologii Kościoła prawosławnego ma wpływ zarówno twórczość dogmatyczna, liturgiczna i ascetyczna mnichów, duchownych i świeckich teologów, określenia patriarchów i soborów, jak i opinie i myśli osób świeckich, myślicieli religijnych, filozofów, pisarzy... I w okresie patrystycznym (wczesna działalność literacka i polemiczna św. Jana Damasceńskiego), i w czasach najnowszych (pisma Wł. Sołowiowa, Dostojewskiego, Fedorowa, Bierdiajewa i innych) bardzo zasadniczo wpłynęły one na całość myśli religijnej, zasymilowanej przez cały Kościół i na praktykę kościelną.

jawianie chwały[2] bożej, a nie o wypracowywanie bezbłędnej doktryny. Jeżeli przyjmiemy, a jest to oczywiste, że ikona pełna, ikona, która skrystalizowała się i wyzbyła się elementów przypadkowych, ikona „teologiczna" i treściowo, i formalnie rozwijała się od VII Soboru Powszechnego do końca XVI w., to stanie się jasne, że rozwój i teologia ikony jest cechą specyficzną właśnie wschodniego prawosławia. Zainicjowana została w okresie sporów o znaczenie i miejsce malarstwa w kulcie i życiu duchowym. Przekwitła, kiedy samodzielna twórczość liturgiczna i mistyczna chrześcijaństwa wschodniego przygasła. W okresie ożywienia myśli teologicznej i religijnej w Rosji, od połowy XIX w., zagadnienie ikony znowu powraca na właściwe miejsce.

W Kościele Zachodnim od czasu podziału, to jest od połowy XI w., nie obserwujemy koniunktury intelektualnej i duchowej dla rozwoju malarstwa, jako istotnego elementu kultu i życia duchowego, poza krajem, który w średniowieczu pozostawał bezpośrednio w orbicie wpływów bizantyńskich, tj. poza Włochami. Ale i tam kult ten wygasa zasadniczo w okresie Renesansu. Ewolucja form malarskich w zachodniej Europie w czasach rozwoju teologii scholastycznej była taka, że wprowadzenie malarstwa w obręb przeżyć religijnych i mistycznych stało się w szerszym zakresie zupełnie niemożliwe. Kościoły wschodnie nieprawosławne, tj. Kościół Nestoriański i kościoły opozycji antychalcedońskiej, nie posiadają rozwiniętej teologii ikony ani rozwiniętych form liturgicznego jej kultu. Ugrupowania unickie bizantyńskiego pochodzenia, jakkolwiek zewnętrznie dość wierne tradycji liturgicznej (od początku XX w. w coraz większym stopniu), nie mają jednak w tej dziedzinie samodzielnego wkładu. Są zbyt zależne od ogólnych tendencji teologii rzymsko-katolickiej.

Ciekawe jest spostrzeżenie niektórych znawców tego zagadnienia. Otóż, ze wszystkich kampanii dogmatycznych w całej historii siedmiu Soborów Powszechnych, tylko zwycięstwo nad ikonoborcami przybrało oficjalną nazwę „Tryumfu Prawosławia". Jego pamiątka obchodzona jest co roku w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu. Fakt to znamienny, określający symbolicznie charakter tej formacji chrześcijańskiej w sposób pełny i przekonywający[3].

Powróćmy jednak do historii. Sztuka wczesnochrześcijańska nawiązuje bezpośrednio do malarstwa późnego antyku. Nie obserwujemy żadnych wyraźniejszych tendencji do wypracowywania jakiejś nowej konwencji plastycznej. Wydaje się, że malarstwo póź-

---

[2] chwała — δόξα

[3] Uspienski, *Ikona i jazyk ikony*, „Żurnal Moskowskoj Patriarchii" 1955 nr 6, 7, 8.

nego antyku zupełnie wystarczyło dla tych półsymbolicznych treści epoki katakumbowej i wczesnopatrystycznej, że zadowalało potrzeby ówczesnych działaczy kościelnych i wiernych. Co prawda w relacjach z życia pierwszych anachoretów egipskich mamy wyraźne dowody pogardy i dezaprobaty twórców życia monastycznego w Egipcie dla sztuki kościelnej, ale było to raczej zjawisko związane z ośrodkami mało zhellenizowanymi. Wśrod takich np. małoazjatyckich mnichów, jak św. Bazyli Wielki, widzimy wiele szczerego entuzjazmu dla malarstwa w kościele. Dopiero jednak okres wielkich sporów chrystologicznych posunął sprawę naprzód. Ustala się pozytywna treść dogmatu o Wcieleniu Logosu [4]. Konsekwencje artystyczne i światopoglądowe bliższego sprecyzowania tego dogmatu mogą pojawić się dopiero po definicji chalcedońskiej, po chalcedońskich czterech n i e, określających w sposób genialnie paradoksalny istotę unii hypostatycznej.

W okresie Soboru Trulliańskiego (VII w.) abstrakcja i symbol w malarstwie już nie wystarczają. Ojcowie Soboru zalecają, aby zamiast symbolicznego baranka malować ludzką postać Wcielonego Logosu, dla lepszego przyswojenia pojęciowego i uczuciowego znaczenia oraz głębokości ofiary Wcielenia i Odkupienia, a także jej skutków dla rodzaju ludzkiego [5]. Przekładając na język nowoczesny nieco naiwną terminologię Ojców Soboru, znaczy to, że wzywają oni do wypracowania formy malarskiej postaci Jezusa Chrystusa, tak by wizja malarska w pełni odpowiadała paradoksalnej treści dogmatu o jedności Osoby i dwoistości natur. W tym czasie odczuwano już potrzebę, by na miejsce symbolu dać prawdę psychologiczną, prawdę artystyczną.

Jest to ważny etap przygotowawczy w procesie wprowadzania malarstwa do kultu i życia duchowego. Bodajże ten moment wyznacza przyszły rozwój ikony i bizantyńskiego k a n o n u f o r m a l n e g o, który polega na syntezie abstrakcji i realizmu. Ingerencja Ojców Soboru Trulliańskiego dowodzi, że w pewnym momencie zrozumiano, iż to, co definicja słowna, definicja pojęciowa mogła określić jedynie w sposób negatywny, to wizja malarska jest w stanie pokazać w sposób pozytywny w obrazie. Zrozumiano, że dla wejścia głębiej w tajemnice Wcielenia świat pojęć dyskursywnych nie wystarcza. Odwołano się do świata syntez plastycznych.

---

[4] „Logosu" a nie „Słowa". Słowiańskie „Słowo", a także łacińskie *Verbum* jest zubożeniem pełnej treści greckiego pojęcia λόγος.

[5] Szerzej o tym U s p i e n s k i, *Ikona i jazyk ikony*, „Żurnał Moskowskoj Patriarchii", 1955 nr 7.

Takie pojmowanie roli i znaczenia malarstwa mogło wytworzyć się oczywiście tylko w pewnej specyficznej atmosferze duchowej, kulturalnej i artystycznej, jaka powstała w świecie antycznym i we wczesnym średniowieczu na podłożu kultury helleńskiej.

Obserwujemy i w literaturze pięknej, i religijnej schyłku starożytności, bez względu na to, czy będą to pisma pogańskie czy chrześcijańskie, pewną bardzo wyraźną tendencję deifikacji jakości estetycznych. Tendencja ta była obca kulturom i religiom Indii i Egiptu oraz Bliskiego Wschodu a także obca cywilizacji specyficznie rzymskiej. Judaizm, religia Boga-czystego ducha, Boga, którego nikt nigdy nie widział, i swoisty „neojudaizm"[6] — Islam — wykluczają głębsze przeżywanie jakości estetycznych na poziomie doznań mistycznych i świadomości religijnej. Również i starożytny hinduizm (nie mówiąc już o buddyzmie), mimo wielu pierwiastków świadomości chrześcijańskiej, nigdy nie przyznaje jakościom estetycznym waloru absolutnego, boskiego, lokując je zazwyczaj na poziomie anielskim, w świecie „Devów".

Wydaje się, że to właśnie schyłek starożytności helleńskiej przynosi ciekawe przeszczepienie pojęć i przeżyć estetycznych na grunt religijny i mistyczny. Trudno nie podejrzewać jakiegoś tajemniczego związku pomiędzy historycznymi wypadkami związanymi z przejawieniem się w postaci ludzkiej Drugiej Osoby Trójcy, a tą ogólną atmosferą panującą w świecie hellenistycznym Bliskiego Wschodu i wybrzeży Morza Śródziemnego. Przypomnieć wypada, że jedną z zasadniczych cech duchowości greckiej jest antropomorfizm wyobrażeń religijnych. Cała kampania teologiczna o istotną treść prawdy o Wcieleniu Logosu, począwszy od św. Jana Ewangelisty, który przyoblekł w język filozofii i gnozy antycznej swą naukę o zejściu na ziemię Drugiej Osoby Trójcy, aż do Chalcedonu i dalej, do ostatniego etapu tej kampanii, do VII Soboru Powszechnego przeciwko ikonoklastom — rozegrała się na terenie greckim, w klimacie późnoantycznych pojęć filozoficznych i religijnych.

Kiedy porównujemy teksty, z łatwością spostrzegamy, że język późnoantycznych autorów pogańskich i chrześcijańskich jest ten sam. Z taką samą religijną egzaltacją pisze autor pogański o boskich przymiotach bohaterki skomplikowanej opowieści miłosnej — jak chrześcijański Pseudo Dionizy Areopagita w rzekomym liście do św. Pawła opowiada o swym spotkaniu z Matką Bożą. Cóż to znaczy? Znaczy to, iż u schyłku starożytności (prawdopodobnie po raz pierwszy w historii znanej nam myśli filozoficznej i religijnej) powstała koniunktura umożliwiająca podniesienie kategorii estetycznych do

[6] Określenie Fedorowa; *Fiłosofja obszczago dieła.*

poziomu doznań religijnych i utożsamienie kryteriów estetycznych z kryteriami duchowymi [7].

Trzeba przyznać, że malarstwo tego okresu dorastało do poziomu, na którym mogło sprostać ogólnym oczekiwaniom i tęsknotom. Cechuje je niezmierna głębia wizji i odkrywczość. Jest to sztuka, która wytworzyła pełny system ekwiwalentów plastycznych w ramach wizji zasadniczo realistycznej. Malarstwo to dobrze znało takie pojęcia, jak perspektywa przestrzenna, budowanie bryły i przestrzeni za pomocą zestawień kontrastowych ciepło-zimnych itp. To była sytuacja w sztuce bardzo bliska poziomowi świadomości plastycznej czasów Cézanne'a i Van Gogha. I w tej właśnie sytuacji, nader korzystnej, sztuka późnego antyku otrzymuje nowy impuls. Po okresie walki z wpływami antyhumanistycznymi w Kościele, której to walki szczytowym punktem był kryzys wywołany przez ikonoklastów, następuje tryumf chrześcijaństwa ortodoksyjnego. Oznacza to, że zwyciężyła koncepcja pełnej asymilacji elementu boskiego przez element ludzki oraz pełnego wchłonięcia pierwiastka ludzkiego przez rzeczywistość boską. Bardzo możliwe, że zapowiedzią takiego obrotu rzeczy była o kilka stuleci wcześniejsza atanazjańska formuła Wcielenia: „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się Bogiem".

VII Sobór Powszechny, ostatni wspólny Sobór Kościoła Zachodniego i Wschodniego, odrzuca kompromisową propozycję umiarkowanych ikonoklastów. Była ona taka: przyznać malowidłom świętym tę samą cześć, jaką odbierają naczynia liturgiczne.

Ojcowie Soboru uchylili tę propozycję. Orzekli, że malarstwo chrześcijańskie jest integralną częścią żywej tradycji i nauczania Kościoła; i jako takie jest jednym ze źródeł Objawienia [8]. W związku

[7] W późnej starożytności był zwyczaj nazywania zbiorów tekstów ascetycznych „filokaliami" (φιλοκαλία). Zwyczaj ten przetrwał w prawosławnym Kościele do czasów późniejszych. Szczegółowo fakt ten komentuje P. Florencki w dziele *Stołp i utwierżdienie Istiny* str. 666 i następne.

[8] Szczegółowo omówiony jest przebieg obrad VII Soboru oraz polemika teologiczna z tego okresu w znakomitej pracy o. S. Bułgakowa *Ikona i ikonopoczitanie*, Paryż 1938. Bułgakow utrzymuje, że ani polemika współczesna obradom VII Soboru, ani jego uchwały nie rozstrzygają zagadnienia kultu obrazów w sensie dogmatycznym, a jedynie w sensie liturgicznym i kanonicznym. Definicja VII Soboru wg Bułgakowa zatrzymuje się w połowie drogi. Inaczej niż inni znawcy tego zagadnienia, którzy uważają, że dogmat o „Wcieleniu Słowa" i dogmat chalcedoński dają dostateczną podstawę do dogmatycznego potraktowania roli malarstwa w Kościele, Bułgakow uważa, że prawdziwa teologia ikony zaczęła się dopiero w późnym średniowieczu i że w tym względzie praktyka liturgiczna i mistyczna prawosławia znacznie wyprzedziła definicję konstantynopolitańską. Uważa on, że dopiero na gruncie sofiologicznym możliwe jest pełne dogmatyczne wyjaśnienie istotnego sensu i znaczenia kultu ikony w życiu Kościoła.

z tym „św. ikonom" należy się w kościele i poza kościołem cześć taka, jaką oddajemy tajemnicy krzyża i ewangelii.

Jakie są konsekwencje takiej definicji? Można to tak rozumieć: w Kościele spotykamy wciąż żywego, zmartwychwstałego Chrystusa. Przemawia On przez Pisma, przez nauczanie ustne i natchnienia osobiste. Przemawia również przez charyzmatyczną sztukę, objawiając w ten sposób te z tajemnic swego Królestwa, które pozostaną na zawsze niedostępne dla świata pojęć dyskursywnych. Domeną wizji malarskiej jest wewnętrzna rzeczywistość człowieka. Wszystko, co jest na świecie, to tylko, słowami św. Jana Ewangelisty — „Pożądliwość ciała i pożądliwość oczu". Ta zewnętrzna rzeczywistość nie może ani nasycić, ani ostać się żadnej poważniejszej próbie. Ale człowiek przenosi tę zewnętrzną rzeczywistość i niejako rekonstruuje ją z trwałych elementów swej świadomości duchowej. Zewnętrznym śladem i manifestacją takiej pracy ducha jest charyzmatyczne malarstwo.

Po VII Soborze Powszechnym zaczęła się w Kościele greckim wielka praca nad przetworzeniem dla świadomości chrześcijańskiej całej spuścizny artystycznej świata antycznego, nad przebudową tego świata na nowo, nad asymilacją wszystkich jego elementów. Owocem Wcielenia i Odkupienia było to, że ludzie, którzy uwierzyli w Chrystusa, dostali jak gdyby nowe oko „szczere", przez które „szczerym stało się całe ciało", tzn. świadomość fizyczna. Produktem i znakiem zewnętrznym tego długiego procesu przebudowy i oczyszczania świadomości wzrokowej było wielkie malarstwo bizantyńskie.

Trzeba powiedzieć jeszcze więcej. Liturgia bizantyńska akcentuje w sposób szczególny aspekt eschatologiczny, aspekt Drugiego Przyjścia. Anamneza wszystkich liturgii bizantyńskich obok śmierci i zmartwychwstania posiada wspomnienie Paruzji. W świadomości chrześcijan prawosławnych właściwe przeżycie tajemnicy eucharystii jest również przeżyciem wewnętrznym Drugiego Przyjścia. Wyczuwają oni jakąś ontologiczną tożsamość Zmartwychwstania, Komunii i Paruzji, co uwydatnia się szczególnie wyraźnie w misterium Nocy Zmartwychwstania. (W okresie rozwoju obrzędów Nocy Zmartwychwstania panowała wiara, że Drugie Przyjście Chrystusa nastąpi właśnie w czasie Wielkiej Nocy.) Malarstwo charyzmatyczne jako istotny element chwały bożej, realizującej się w naszej świadomości („Ortodoksja"), jest dla prawosławnych antycypacją, zadatkiem rzeczywistości, która przeszła przez próbę ognia Drugiego Przyjścia. Jest ono realizacją w naszej świadomości duchowej świata budowanego nie z drzewa ani ze słomy [9], a z materiału trwałego, który wytrzymuje próbę przemienienia „w jednej chwili": ἐν ἀτόμῳ [9].

[9] *I Kor.* 15. 52

Jak — stosownie do zakresu przejawiania się zachodniej i wschodniej formacji chrześcijańskiej — na Zachodzie terenem działalności kościelnej była teologia spekulatywna oraz żywa działalność dogmatyczno-kanoniczna, tak terenem przejawiania się i krystalizacji w jednolity organizm chrześcijaństwa bizantyńskiego była teologia widzenia, budowanie kultu, mistyka ikony.

W kalendarzu Kościoła greckiego i ruskiego mamy mnóstwo imion świętych, biskupów i mnichów, dla których głównym tytułem ich świętości było charyzmatyczne malarstwo, które uprawiali. Stworzyli oni podstawowe elementy wizji plastycznej, która w praktyce stała się wizją kolektywną malarstwa kultowego i malarstwa w ogóle. Kultura bizantyńska nie znała dwoistości form sztuki „sakralnej" i sztuki „świeckiej".

Mniej więcej w tym czasie, kiedy na Zachodzie kwitła teologia scholastyczna, w Grecji, która znajdowała się pod silną polityczną i kulturalną presją chrześcijaństwa zachodniego rozegrała się ciekawa walka między zwolennikami Arystotelizmu i zachodnich pojęć teologiczno-filozoficznych, a przedstawicielami teologii i mistyki opartej na doświadczeniach orientalnych i tradycjach neoplatońskich.

Spór ten, nie pozbawiony zaplecza politycznego i drastycznych momentów dyskryminacji przeciwników ideowych, dał w rezultacie zwycięstwo ateńskich „hezychastów" i przejściową eliminację z życia Kościoła greckiego tendencji scholastycznych. Obok wielu ubocznych i mniej istotnych dla rozwoju prawosławia skutków — taki obrót rzeczy miał kolosalne znaczenie w omawianej przez nas dziedzinie.

Trzeba sobie uświadomić fakt, że to właśnie średniowieczna filozofia i teologia scholastyczna spowodowały rozwarstwienie kategorii metafizycznych i estetycznych, oraz zapoczątkowały proces, którego rezultaty zbierała kultura europejska do początków XX w., a w pewnym stopniu zbiera je do dnia dzisiejszego. To, że w czasach Renesansu i później nastąpiła pełna dezintegracja życia duchowego w Europie, to, że do dnia dzisiejszego ponosimy konsekwencje emancypacji poszczególnych sfer aktywności duchowej człowieka, zawdzięczamy prawdopodobnie zwrotowi, który dokonał się w okresie kształtowania światopoglądu scholastycznego w Europie Zachodniej.

Proces ten, w rozwoju kultury i świadomości społeczeństw europejskich zapewne nieunikniony, w kręgu wpływów religijnych Bizancjum został na parę stuleci zahamowany. Wytworzył się na skutek tego pewien odrębny nurt rozwoju sztuki, pozostającej w or-

ganicznej jedności ze światem doświadczenia mistycznego i religijnego.

W literaturze mistyczno-ascetycznej kręgu hezychastycznego wiele miejsca zajmuje mistyka „Niestworzonego Światła Taborskiego". W pismach tego okresu często łączy się malarstwo, sztukę operowania światłem — z eucharystią. Można śmiało powiedzieć, że w tych czasach ikona i jej kontemplacja stały się podstawową praktyką ascetyczną kościoła greckiego. Więcej, stały się one właściwie „sakramentem" — misterium, a właściwie były integralnym elementem Boskiej Liturgii.

W tekstach z owego czasu mówi się wprost, przy określaniu wymogów moralnych obowiązujących kapłana i malarza, iż „kapłan Słowem stwarza Ciało Pańskie, które spożywamy, a malarz sztuką swą tworzy to samo Ciało, któremu cześć oddajemy".

Ponieważ adoracja i kontemplacja ikony Chrystusa i Matki Bożej stały się, jak już o tym była mowa, integralną częścią eucharystii, żaden kapłan nie odważyłby się przystąpić do sprawowania Boskiej Liturgii bez obecności tych dwu ikon.

W tym miejscu wypada nieco powiedzieć o ogólnym charakterze liturgii bizantyńskich. Pełny ich rozwój trwał do XVI w. Cechą charakterystyczną tych liturgii jest brak kondensacji treści misterium na jednym momencie (który odpowiadałby np. rzymskiemu przeistoczeniu), a rozłożenie przeżycia tajemnicy na szereg następujących po sobie momentów.

Jakkolwiek moment przemienienia św. Darów lokuje się pomiędzy słowami ustanowienia a zakończeniem epiklezy, to z całego przebiegu obrzędu wynika, że jego twórcom chodziło nie o zmobilizowanie świadomości do jednorazowego aktu woli w momencie przeistoczenia, a raczej o przeprowadzenie duchowej świadomości uczestników poprzez poszczególne tajemnice Wcielenia i Odkupienia etapami, w sposób mistyczny, z czego wynika. jakby sama przez się, a właściwie mocą Ducha Świętego, obecność Ciała i Krwi Pańskiej na ołtarzu i spotkanie z Chrystusem Zmartwychwstałym.

Elementami równorzędnymi wydają się tu słowa kapłana, śpiew wiernych, uzupełniający, a niekiedy korygujący jak gdyby tekst kapłański [10], wielokrotna adoracja ikon „głównych", tj. ikony Chrystusa i Matki Bożej itd.

Jeżeli w Holandii, w jednej z nowopowstałych wspólnot liturgiczno-misyjnych, uważano za możliwe nazwać mszę rzymską nowym mianem „Słowo i Chleb", to gdyby taki eksperyment powtó-

---

[10] Przed komunią, podczas „małego podniesienia" kapłan śpiewa: „Rzeczy święte dla świętych". Wierni odpowiadają: „Jeden święty, jeden Pan, Jezus Chrystus na Chwałę Boga Ojca. Amen".

rzyć na terenie prawosławnym, właściwsza byłaby nazwa: „Słowo-Obraz i Chleb[11].

Charakterystyczne jest również to, że jak na Zachodzie obiektem bezpośredniej adoracji stały się postacie eucharystyczne, tak na Wschodzie prawosławnym zasadniczym obiektem adoracji jest zawsze ikona Chrystusa bądź w ikonostasie, bądź na „Wysokim Miejscu"[12], nawet wtedy, kiedy św. Postacie są obecne na ołtarzu. Jest to cecha charakterystyczna pobożności prawosławnej; święte Dary czcimy i spożywamy w tajemnicy, ikonę, jako zewnętrzną manifestację energii boskich, jawny ślad działania Ducha Świętego i jawny rezultat zejścia na ziemię Drugiej Osoby Trójcy, adorujemy jawnie i zewnętrznie.

By taka adoracja miała sens, ikona musi być inspirowanym, charyzmatycznym dziełem sztuki. W przeciwnym razie adoracja taka graniczy z prymitywnym bałwochwalstwem.

By uniknąć tego niebezpieczeństwa średniowieczne prawosławie uczyniło wiele. Tak jak na Zachodzie lokalne synody koncentrowały się na zagadnieniach teologii spekulatywnej, pojęciowej, tak na Wschodzie, szczególnie na Rusi Moskiewskiej, biskupi i mnisi, będący często sami malarzami, na soborach lokalnych rozpatrywali zagadnienia treści, a przede wszystkim formy ikony.

Człowiekowi spoza prawosławia czymś groteskowym i prymitywnym wydawała się ta troska o czystość formalną malarstwa kultowego. Jednak jeżeli uświadomimy sobie fakt, że na Wschodzie bizantyńskim kult obrazów miał charakter misteryjny (sakramentalny), nie zdziwimy się zbytnio temu stałemu zainteresowaniu wschodnich hierarchów.

Po prostu, strzegli oni, aby do świata wewnętrznego, z wielkim trudem zbudowanego, nie przedostały się elementy obce. Strzegli oni owego „oka szczerego", którego nie trzeba ani wyłupywać, ani odrzucać precz — by wejść do Królestwa.

---

[11] Jedna ze wspólnot liturgicznych w Holandii urządza mszę w warunkach jak najmniej konwencjonalnych, w obecności ludzi bądź niewierzących, bądź mało związanych z obrzędami i życiem Kościoła. Wszystko jest tam tak urządzone, aby konwenans i obyczaj nie powodował izolacji tych ludzi ze społeczności eucharystycznej, lecz przeciwnie, by czuli się oni jak najbliżej Stołu Pańskiego.

[12] Ciekawa jest ewolucja „Wysokiego Miejsca". Pierwotnie był to wysoko wyniesiony tron biskupi „katedra". Od czasów św. Piotra Aleksandryjskiego, który widział na tym miejscu wielką światłość i nigdy tam nie zasiadał, miejsce to staje się coraz bardziej punktem koncentracji uwagi i energii modlitewnej. Dziś tylko biskup ordynariusz w czasie lekcji i ewangelii tam zasiada, a inne funkcje sprawuje z tzw. „małego tronu" w głębi chóru, albo na środku cerkwi. „Wysokie Miejsce" zarezerwowane jest dla ikony Chrystusa. W obrządkach starszych, np. w rycie syryjskim, biskup „chorepiskop" i kapłan przebywają częściej na „Wysokim Miejscu". Tam odbywają się takie czynności, jak nakładanie szat liturgicznych itp.

Spowiedź w kościele prawosławnym odbywa się najczęściej przed ikoną Chrystusa. Ogólna tendencja interpretacji tajemnicy pokuty (pokuta jest tu złym określeniem; należałoby powiedzieć raczej: tajemnicy żalu [13], tajemnicy „nawrócenia", przemiany świadomości; byłoby to bardziej zgodne z właściwym pojmowaniem tego „sakramentu") jest taka: kapłan jest tylko świadkiem. Niczym więcej (opinia św. Serafina z Sarowa). Nie jest w żadnym wypadku sędzią. Jest świadkiem tajemnicy spotkania świadomości ludzkiej z jasnym i absolutnym „bogoczłowieczeństwem" [14].

Tradycja bizantyńska przechowała opowieści o ikonie Chrystusa obdarzonej pewną szczególną właściwością. Ikona ta miała groźnie spozierać na grzeszników, którzy nieszczerze wyznawali swe winy, łagodnie zaś i z miłością na tych, którzy przystępowali do pokuty prawdziwie skruszeni.

Jest to naiwna, ludowa opowieść, jednak i ona może rzucać światło na rolę ikony Chrystusa w „Tajemnicy Żalu".

Można jeszcze inaczej ująć rolę i znaczenie malarstwa w kulcie prawosławnym.

Przypomnijmy sobie owych charyzmatyków i charyzmaty pierwotnego Kościoła. Ich rola była wielka. Są dane, aby przypuszczać, że w czasach bezpośrednio poapostolskich oni właśnie organizowali zebrania eucharystyczne, a w każdym razie oni nadawali im ton. To byli ci „prorocy", o których mówi *Nauka Dwunastu Apostołów*, ci charyzmatycy obdarzeni darem „mówienia językami", „tłumaczenia języków" i „proroctwa" z listów św. Pawła.

Czym był dar „mówienia językami"? Nikt nie jest w stanie dziś jasno tego określić. Czy była to umiejętność mówienia istniejącymi językami obcymi? Niektórzy liturgiści twierdzą, że śladem takiej praktyki są obcojęzyczne wstawki w liturgiach koptyjskiej, syryjskiej, łacińskiej i słowiańskiej.

Inni znowu utrzymują, że „dar mówienia językami" to były trudne do wyobrażenia sobie dzisiaj skłonności do jakiejś tajemni-

---

[13] żal — słowiańskie „pokajanie", greckie μετάνοια przemiana świadomości, wejście w siebie itp.

[14] Tajemnica („sakrament") żalu — nawrócenia w Kościele prawosławnym — nie jest aktem woli, aktem skorygowania swego postępowania i swych intencji wg przyjętego wzorca etycznego. Jest to akt przemiany świadomości w obliczu dojrzenia prawdziwej rzeczywistości bosko-ludzkiej. Sama taka „przemiana" świadomości wg wschodnich autorów ascetycznych jest znakiem, że grzechy zostały odpuszczone.

Charakterystyczne, że w b. starożytnym kościele ormiańskim, w którym nie rozwinęła się symbolika siedmiu sakramentów, spowiedź-żal i eucharystia stanowią jeden nierozdzielny „sakrament" (obok chrztu i bierzmowania).

czej, może śpiewanej glossolalii. I ona jakoby pozostawiła ślady w późniejszych liturgiach. Np. średniowiecze słowiańskie zna skodyfikowaną glossolalię, tzw. „popiewki", czyli glossolaliczne wstawki do tekstów czytanych lub śpiewanych w cerkwi. Jeszcze dziś są one w użyciu u Starowierów i na Atosie, w rosyjskich monasterach.

„Popiewki" te w średniowiecznym nabożeństwie mają swoją funkcję. Chodzi mianowicie o przedłużenie recytacji względnie śpiewu, oraz o oderwanie uwagi od bezpośredniej treści tekstów, by dać czas do spokojnej kontemplacji ikony.

Oczywiście, że tego rodzaju czynności nie miały już charakteru charyzmatycznego. Czy wobec tego charyzmatycy pierwszych wieków zniknęli zupełnie?

W historii Kościoła we wszystkich czasach występowali ludzie obdarzeni darem prorokowania. Byli to święci przejawiający zdolność jasnowidzenia w czasie i w przestrzeni. Co do charyzmatyków „mówiących językami" to można przypuszczać, że charakter ich daru uległ zmianie. Jeżeli „mówienie językami" było komunikowaniem społeczności wiernych trudnych do wyrażenia zwykłymi słowami stanów duszy i dojrzeń duchowych, to średniowieczni malarze ikon byli właśnie takimi „mówiącymi językami".

Z całym zespołem zagadek i problemów związanych z kultem malowideł łączy się nieodzownie tradycja mariologiczna Kościoła. Z osoby Matki Bożej tradycja ta uczyniła jakąś szczególnie ważną przyczynę powstawania i rozwoju malarstwa w kulcie.

Od średniowiecznych podań o ikonach malowanych przez św. Łukasza tradycja ta rozwija się i wypełnia, by w XIX i XX w. dojść do nader interesujących i sugestywnych koncepcji rosyjskiej sofiologii.

Omawiając podstawowe zagadnienia kultu ikony trzeba koniecznie powiedzieć w paru słowach o tym nurcie prawosławnej teologii, którego początki zdają się sięgać ezoterycznych tradycji średniowiecza, a który został w swej nowoczesnej formie zainicjowany przez jednego z największych rosyjskich myślicieli religijnych, Włodzimierza Sołowiowa. Kontynuatorem jego sofianistycznych idei był o. Paweł Florencki, autor fundamentalnego dziś dzieła z zakresu teologii prawosławnej, pt. *Kolumna i utwierdzenie Prawdy*. Dalej rozwijał spekulację sofiologiczną przedstawiciel paryskiej szkoły teologicznej, również znakomity teolog rosyjski, o. Sergiusz Bułgakow.

Nie jest jasne, skąd wzięły się na Rusi idee sofiologiczne. Podczas gdy teologia grecka łączy pojęcie Sofii, Mądrości Bożej, z Logosem, tradycja ruska wykazuje tendencję kojarzenia Sofii

z osobą Matki Bożej.[15] Cerkwie św. Sofii Kijowskiej i Nowogrodzkiej obchodziły swe święta w dniu Narodzenia M. B. Nadmienić wypada m. in., że idee sofianistyczne rozproszone są w pismach zachodnioeuropejskich mistyków i ezoteryków [16].

Bogate i wieloznaczne jest pojęcie Sofii. Wypływa ono i z Pisma Świętego i z tradycji filozoficznej i religijnej Bliskiego Wschodu oraz Indii.

Sofia obecna była przy stworzeniu świata, jako prototyp i źródło całej rzeczywistości empirycznej. Posiada bezpośredni związek z każdą duszą ludzką, a równocześnie jest Ona Kościołem. To Ona jest katakumbową Orantą, która w dalszym rozwoju schematów ikonograficznych coraz częściej identyfikowana bywa z osobą Matki Bożej [17].

Bardzo możliwe, że związek z pojęciem Sofii — Oranty — Kościoła posiada owa, zmieniająca wciąż swój wygląd, postać kobieca z wizji Hermasa.

Przez Nią powstaje cała stworzona rzeczywistość empiryczna i do Niej powinna powrócić. Bułgakow uważa, że cała teologia ikony ma swoje prawdziwe źródło właśnie w sofiologii.

Ponadto wydaje się, że sofiologia prawosławna jest ważnym etapem rozwoju eklezjologii chrześcijańskiej. Stanowi ona węzeł łączący bardzo konkretne, organizacyjne pojmowanie Kościoła

---

[15] Mowa tu raczej o starszej tradycji bizantyńskiej. W literaturze kręgu hezychastycznego mamy fragmenty, które pozwalają przypuszczać, że idee sofionistyczne i tu zaczynają kojarzyć się z mariologią. I tak np. istnieje kazanie św. Grzegorza Palamy (główny teolog hezychastów), w którym cześć Matki Boskiej zaczyna przybierać charakter kosmiczny i kosmogoniczny. Przytaczam ten fragment za francuskim przekładem z *Dictionnaire de théologie catholique*, 1932: „...Chcąc stworzyć obraz piękna, które rozdzielane jest po części innym stworzeniom, sumę piękna wszystkich istot widzialnych i niewidzialnych, więcej jeszcze uczynił ją zbiorem wszystkich doskonałości boskich, anielskich i ludzkich, pięknem wysublimowanym, zdobiącym dwa te światy — wyniesioną aż do samego nieba i przewyższającą niebo".

[16] W tym względzie charakterystyczne są poglądy mistyka angielskiego XVII w. Johna Pordadge'a, wyłożone w pracy pt. *Metaphysica vera et divina*.

[17] W abisyńskich tekstach liturgicznych Matka Boża nazwana jest „Stworzycielką Świata", co wskazuje na istnienie głęboko zakorzenionych pojęć sofiologicznych w tym starożytnym Kościele. Ma to prawdopodobnie związek z elementami judaistycznymi, bardzo żywotnymi w abisyńskiej tradycji kościelnej, a także może być wynikiem niewątpliwych związków z teologią aleksandryjską, bogatą w pierwiastki ezoteryzmu antycznego. Warto zaznaczyć, że abisyńskie podania lokują istnienie Marii jeszcze w Starym Testamencie. (Stefan Strelcyn — *Księga Królów*, przekład i komentarz, Warszawa 1955). W ścisłym związku z powyższym pozostaje abisyński kult św. Sion. O znaczeniu judaistycznych pojęć o św. Sion — (ikonograficzny schemat — „Tron przygotowany" w malarstwie bizantyńskim) — pisze dokładnie P. Florencki w dziele *Kolumna i utwierdzenie Prawdy* w komentarzu do rozdziału pt. „Sofia".

w stylu rzymskim (potrydenckim) i protestanckie koncepcje czysto duchowego rozumienia mistycznej rzeczywistości Kościoła. W tym układzie, pojęcie Sofii jest jak gdyby brakującym ogniwem przejściowym.

Przede wszystkim jednak w pojęciu nowoczesnych sofiologów jest Ona źródłem i spełnieniem wszelkiej sztuki wypływającej ze świata rzeczywistości wewnętrznej [18].

Dotychczas mówiliśmy raczej o pozytywnych aspektach kultu i znaczenia malarstwa w Kościele greckim. Ale są i aspekty negatywne.

Jak już o tym była mowa, siłą prawosławia jest prawidłowe przejawianie „chwały", prawidłowe kształtowanie kultu. Natomiast słabą jego stroną w okresie największej aktywności liturgicznej, w czasach powstawania fundamentalnych dzieł z zakresu mistyki i ascezy — było formowanie doktryny. Stąd, mimo istnienia oficjalnego rozdziału z Kościołem rzymskim, od czasów Imperium Łacińskiego i Michała Paleologa, miały miejsce liczne zapożyczenia z teologii zachodniej, początkowo rzymskiej, następnie protestanckiej. Spowodowały one pewną niewspółmierność, nieprzystawalność obiegowych norm i pojęć teologii „szkolnej" i kultu.

I tak kiedy np. Kościół rosyjski w XVII w. stał się terenem, nieuniknionej zresztą, inwazji porenesansowych form malarskich — nie wiedziano, co robić z kultem ikony.

Stare teksty mistyczne w konfrontacji z nowymi pojęciami i z duchem epoki przestały być rozumiane. Orientowano się lepiej w scholastycznej teologii katolickiej i (szczególnie od czasów Piotra Wielkiego) w różnych systemach protestanckich. Tradycji nie można było jednak przekreślić, wyrzucić z Kościoła.

Znaleziono wyjście jedynie w tej sytuacji możliwe. Usankcjonowano, wbrew opozycji starowierskiej, nowe formy malarskie i zachowano stare formy kultu. Dało to w rezultacie coś, co niepokojąco przypomina prymitywne formy bałwochwalstwa. Wbrew oczywistym przemianom treści malarskich starano się nadrabiać pozorami. Jest paradoksem fakt, że w miarę zanikania istotnego, we-

---

[18] Szczegółowe wskazówki bibliograficzne oraz szerokie omówienie tematu Sofii znajdzie czytelnik w wymienionej już pracy P. Florenckiego — (podaję tytuł rosyjskiego wydania — P. F l o r e n c k i j — *Stołp i utwierżdienie istiny* — Berlin 1929) — w rozdziale p. t. „Sofija".

Poszczególne zagadnienia teologiczne, mariologiczne i eklezjologiczne, z uwzględnieniem aspektu sofiologicznego, rozstrzyga w licznych swych pracach o. S. B u ł g a k o w. Problematykę sztuki kościelnej w ujęciu sofianistycznym wyczerpuje Bułgakow w wymienionej już przeze mnie książce pt. *Ikona i ikonopoczitanije*.

wnętrznego rozumienia ikony w przesadny sposób kształtują się zewnętrzne objawy jej kultu, obce dawnej pobożności.

Kryzys ten pogłębiał się do połowy XIX w., tj. do momentu zasadniczego zwrotu w teologii i myśli religijnej na Wschodzie. Skutki jego jednak aż nadto widoczne są do dnia dzisiejszego. Dziś mamy jednak sytuację bardzo zmienioną i bardzo skomplikowaną. Inaczej niż w epoce wielkich podziałów obserwujemy w całym chrześcijaństwie tendencje „dośrodkowe". Dlatego właśnie bardzo na czasie jest zdać sobie sprawę z istoty procesu, który ludzkość ma już prawdopodobnie poza sobą.

W chrześcijaństwie wschodnim, tak jak już o tym mówiliśmy, dominowała tendencja do syntetycznego ujmowania zjawisk życia duchowego oraz poszczególnych aspektów tej bogatej rzeczywistości, jaką stanowi Kościół.

W obecnym świecie prawosławnym daje się zauważyć jednak pewne usztywnienie pojęć, pewną ekskluzywność, a zarazem jakąś bezpłodność wynikającą właśnie z jednostronnej dyspozycji do syntetycznych ujęć i zrozumień teologicznych. Prawosławni myśliciele religijni i teolodzy są skłonni rozpatrywać zachodnią tendencję do ujęć analitycznych jako pewien typ wypaczenia i deformacji świadomości chrześcijańskiej.

Dzisiaj jednak właśnie na Zachodzie, katolickim i protestanckim, zasadnicze i istotne treści prawosławia są coraz bardziej rozumiane i coraz bardziej autentycznie przeżywane. Wchodzą one coraz pełniej w świadomość zachodnich społeczności kościelnych.

I trudno się oprzeć wrażeniu, że to właśnie zachodnie, analityczne ujmowanie i przeżywanie poszczególnych aspektów przejawiania się Kościoła w świecie, przeżywanie tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, działania Łaski, stanowi podatny grunt dla przeżycia w sposób nowoczesny i asymilacji dla świadomości człowieka nowoczesnego wielkiej tajemnicy Kościoła — powstawania i oddziaływania w życiu wewnętrznym człowieka i w życiu społeczności chrześcijańskiej malarstwa charyzmatycznego.

Zachodzi pewna ścisła zależność pomiędzy sytuacją danej kultury i sytuacją życia duchowego chrześcijaństwa. Nie łatwo jest przesądzać, jaki jest wzajemny stosunek tych dwu zakresów aktywności ludzkiej. Są to sprawy w każdym stuleciu inaczej widziane i inaczej formułowane.

Koniunktura intelektualno-artystyczna, jaką przyniósł Renesans, musiała zabójczo wpłynąć na samą istotę i najg'ębszą treść kultu obrazów wszędzie tam, gdzie on naprawdę istniał.

Mówiąc „Renesans" myślimy zwykle o tym zachodnioeuropejskim Renesansie, który tak wiele zmienił w życiu i świadomości ludzkiej. Ale były też inne „odrodzenia". Mam na myśli kilka

nawrotów do antyku, które dały się zaobserwować w historii Bizancjum, a szczególnie ten znany pod nazwą „Renesansu Paleologów".

Poprzedził on nieznacznie Odrodzenie włoskie i spowodował niesłychany rozwój malarstwa ściennego i ikony w samym Bizancjum, na Atosie, w Bułgarii i Serbii i na pozostałych terenach prawosławnych [19].

Co prawda był to łabędzi śpiew malarstwa bizantyńskiego, ale osiągnięcia tego okresu były tak wspaniale, że zdolne są po pięciuset latach zapłodnić nowoczesne myślenie plastyczne.

Warto uświadomić sobie, co dzieje się tu z poszczególnymi efektami plastycznymi, właściwymi dla antycznego „impresjonizmu". Pozostają one wszystkie. Lecz dzieje się to tak, jakby cała wizja malarska schyłku starożytności zanurzona została w jakiejś krystalicznie czystej substancji, posiadającej właściwości kondensacji i wzmacniania poszczególnych zjawisk optycznych. To, co było niewyraźnie, mimochodem zarysowane, uzyskuje pełnię wyrazu, to, co było pokazane jakby aluzyjnie i nieświadomie, powraca z całą precyzją konstrukcji formalnej; wszystko, co w antycznym realizmie i „impresjonizmie" wypowiedziano jakby „przez podobieństwa", tu ukazane jest wprost, oczywiście, w pełni świadomości.

Każdy element iluzji przestrzennej i strukturalnej w malarstwie epoki Odrodzenia Paleologów uzyskuje drugą warstwę abstrakcyjnego znaku plastycznego. Wszystko, od architektury i pejzażu, poprzez draperie i klejnoty, aż do skomplikowanej struktury form biologicznych i kształtów ciała ludzkiego — wyłania się w charyzmatycznej wizji malarza bizantyńskiego z jakąś absolutną, przeczystą ostrością działania form abstrakcyjnych.

Przestrzeń odżywa w tym malarstwie, ale w świecie, w którym nie rządzą już więcej prawa ograniczające możliwości percepcji trzema wymiarami. Elementy wyznaczające przestrzeń pojawiają się tu wolne od takiego uwarunkowania. Nie dzieje się to tak, jak było np. w sztuce egipskiej, w której na rzecz płaszczyzny malarskiej znikała sama iluzja przestrzeni. Przeciwnie, mamy tu przestrzeń dynamiczną, wzbogaconą o jeszcze jeden wymiar, a właściwie o nowe prawo — prawo wolności organizowania układów przestrzennych. Wzajemne stosunki przestrzenne występują bowiem podporządkowane innej hierarchii wartości i działań, niż w wizji trójwymiarowej.

---

19 Polichromie, które powstawały w polskich kościołach katolickich za panowania Władysława Jagiełły i Kazimierza Jagiellończyka, najprawdopodobniej były pod wpływem „Renesansu Paleologów".

To wszystko, co daje cała sztuka nowoczesna w analitycznych fragmentach, to zostało zrealizowane w okresie pełnego rozkwitu malarstwa bizantyńskiego w syntetycznej jedności. Wszystkie bolesne rozdarcia nowoczesnej świadomości plastycznej, wszystkie nieuleczalne antynomie sztuki naszego stulecia, mogą zostać uleczone przez jedno spojrzenie na *Wskrzeszenie Łazarza* ze ścian serbskiego monasteru.

Można powiedzieć, że to właśnie w tym malarstwie cała rzeczywistość zewnętrzna została wchłonięta przez wewnętrzną prawdę wizji artystycznej, została przebudowana przez siły duszy z trwałego już materiału.

I tak jeden raz w historii życia duchowego ludzkości można stwierdzić, że sztuka spełniła w pełni swe zadanie; dokonała się asymilacja świata zewnętrznego, rzeczywistości empirycznej przez świat wewnętrzny.

Świat zewnętrznych doznań został zapisany do „Księgi Żywota".

Jerzy Nowosielski

BIBLIOGRAFIA

Ważniejsze pozycje dotyczące ruchu hezychastów.

Igumen Modest, *Św. Grigorij Palama, Mitropolit Sołunskij, pobornik prawosławnago uczienija o Faworskom swietie i o diejstwiach bożiich*. Kijów 1860.

Biskup Porfiriusz Uspienskij, *Wostok christijanskij. Afon*, Kijów 1877.

tegoż autora, *Istorija Afona*, Kijów 1877.

T. J. Uspienskij, *Oczerki po istorii wizantijskawo obrazowania*, Petersburg 1892.

Biskup Aleksy, *Wizantijskije cerkownyje mistiki 14 wieka*, Kazań 1906.

Prawosławnaja bogosłowskaja encyklopedia, Piotrograd 1902. I. Sokołow, *Warłaam i warłaamity*.

tamże J. Sokołow, *Grigorij Akindin*.

tamże J. Sokołow, *Grigorij Sinait*.

F. J. Uspienskij, *Istorija Wizantijskoj Imperii*, tom III, Akademia Nauk SSSR. Moskwa 1948.

Γρ. Παπαμιχαήλ, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Aleksandria 1911.

tegoż autora, Χριστιανισμὸς καὶ πνευματισμός. 1912.

Migne, *Patr. Gr.*, t. CLI.

Dictionnaire de théologie catholique, T. XI. Gr. Palama.

Podstawowa literatura z dziedziny wiedzy o ikonie.

N. Lichaczew, *Materiały dla istorii russkago ikonopisanija*, Petersburg 1906.

tegoż autora, *Istoriczeskoje znaczenije italo-greczeskoj ikonopisi*, Petersburg 1911.

N. Kondakow, *Ikonografia Bogomatieri*, Petersburg 1911.

tegoż autora, *The Russian Icon*, Oxford 1927.

tegoż autora, *Russkaja Ikona*, Praga 1928—31.

Bardzo dokładną bibliografię z zakresu wiedzy o ikonie rosyjskiej podaje W. Łazarew w swej pracy pt. *Iskusstwo Nowgoroda*, Moskwa-Leningrad 1947. Z autorów zachodnioeuropejskich najbardziej znany jest: Christian Diel, *Manuel d'art byzantin*, Paryż 1925.

MIKOŁAJ W. GOGOL

ROZMYŚLANIA O BOŻEJ LITURGII

Boża liturgia jest to wieczne powtarzanie wielkiego dzieła miłości dla nas dokonanego... [1]

Dla każdego, kto tylko pragnie iść naprzód, stawać się lepszy, konieczna jest częsta — w miarę możliwości — obecność przy Bożej liturgii i uważne wysłuchanie jej: ona niespostrzegalnie buduje i kształtuje człowieka. I jeżeli społeczeństwo nie jest jeszcze w rozkładzie, jeżeli ludzie nie dyszą ku sobie nieprzejednaną nienawiścią, to tajemną przyczyną tego jest Boża liturgia przypominająca człowiekowi o świętej, niebiańskiej miłości ku bratu swemu...

KONSEKRACJA

...Słowem przyzwano Wieczne Słowo. Kapłan mając miast miecza słowo — dokonał ofiary. Kim by on nie był, Piotrem czy Iwanem, w osobie jego sam Wieczny Arcypasterz spełnił tę ofiarę i wiecznie ją spełnia przez swych kapłanów, według słowa: „niech się stanie światłość" i światłość jaśnieje wiecznie; według słowa: „przyniesie ziemia urodzajna plon" i przynosi go wiecznie.

Na ołtarzu — nie wizerunek, nie złudne przywidzenie, lecz prawdziwe Ciało Pańskie, to samo ciało, które cierpiało na ziemi, które znosiło policzkowanie, było oplute, rozpięte, pogrzebane, zmartwychwstało, wstąpiło na niebiosa i siedzi po prawicy Ojca. Postać chleba utrzymuje ono jedynie dlatego, ażeby być na świadectwo słów Chrystusa, który rzekł: „jam jest chleb". Cerkiewny dzwon rozbrzmi z dzwonnic ogłaszając wszystkim tę wielką minutę, ażeby człowiek każdy, gdziekolwiek przebywa — w podróży czy przy uprawie roli swojej, w domu czy też cierpiąc na łożu boleści lub w ścianach więzień — mógł w tę wstrząsającą minutę i od siebie wznieść modły. Wszystko pada na twarz wobec Ciała i Krwi Pańskiej, wzywając słowami łotra: „Panie, wspomnij na mnie, gdy przybędziesz do królestwa twego"...

---

[1] M. W. Gogol, *Rozmyślania o Bożej liturgii* 1845—1852 r. (Fragmenty).

MODLITWA PAŃSKA

...Wszystko zawarła w sobie ta modlitwa, w niej się wszystko streściło, co jest nam potrzebne. Prośbą: „Święć się imię Twoje" błagamy o najważniejsze, o co przede wszystkim prosić winniśmy: gdzie się święci imię Boże, tam wszelakiemu stworzeniu dobrze, tam wszyscy w miłości żyją, albowiem jedynie miłością uświęca się imię Pańskie. Słowami „Przyjdź królestwo Twoje" — przyzywa się na ziemię królestwo prawdy, albowiem bez obecności Bożej nie być prawdzie: prawdą jest Bóg. Ku słowom „Bądź wola Twoja" skłania człowieka wiara i rozum: czyjaż bowiem wola może być piękniejszą od woli Bożej? Któż lepiej od Stwórcy samego wie, czego potrzeba stworzeniu jego? Komuż zaufać, jak nie Temu, który cały jest doskonałością i dobroczynną miłością? Słowami: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj" prosimy o wszystko, co jest potrzebne dla codziennego istnienia naszego: chlebem naszym jest Boża mądrość, jest sam Chrystus. Wszak z Jego ust padły słowa: „Jam jest chleb i spożywając mnie nie umrzecie". W słowach: „I odpuść nam nasze winy" prosimy o zdjęcie ciężkich grzechów ciążących na nas — prosimy o darowanie wszystkiego tego, czym zadłużyliśmy się w osobach braci naszych u Stwórcy, który codziennie i w każdym momencie przez bliźnich wyciąga ku nam rękę swą. Słowami: „I nie wódź nas na pokuszenie" prosimy o zbawienie nas od wszystkiego, co mąci ducha i pozbawia wewnętrznego spokoju. Słowami: „Ale nas zbaw ode złego" modlimy się o niebiańską radość: albowiem, gdy tylko odstąpi od nas nieczysty, radość zstępuje na dusze nasze...

Mikołaj W. Gogol
Tłum. Z. Ż.

ROGER AUBERT

Z PROBLEMÓW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Dwa artykuły poniższe, pióra Roger Aubert, profesora uniwersytetu katolickiego w Louvain, wchodzą w skład jego książki „Problemy jedności chrześcijańskiej". Zbiór ten ukazał się nakładem Editions de Chevetogne, w specjalnej serii poświęconej zagadnieniom ekumenicznym (Collection Irenikon).

KOŚCIÓŁ ANGLIKAŃSKI

KOŚCIÓŁ-MOST

W roku 1930, w toku konferencji w pałacu Lambeth [1], biskupi anglikańscy całego świata tak oto określili naturę swego Kościoła: „specyficzny charakter anglikanizmu, który, jak sądzimy, stanowić może nasz specjalny wkład do Kościoła powszechnego, ukształtował się dzięki wielu złożonym okolicznościom historycznym. Okoliczności te pozwoliły nam zharmonizować w jednej wspólnocie religijnej wartości następujące: tradycyjną strukturę Kościoła kato-

[1] Tradycyjne międzynarodowe konferencje biskupów anglikańskich w pałacu Lambeth w Londynie zwoływane są przez arcybiskupa Canterbury mniej więcej co dziesięć lat. Biskupów anglikańskich jest obecnie przeszło czterystu. Członków Kościoła anglikańskiego jest oficjalnie około trzydziestu milionów, z czego dwadzieścia milionów w W. Brytanii. Cyfry te nie dają jednak obrazu rzeczywistego stanu religijności anglikanów, podobnie zresztą jak „oficjalna" cyfra trzydziestu pięciu milionów katolików Francji nie odzwierciedla faktycznej liczby praktykujących. Liczbę członków Kościoła anglikańskiego, którzy są szczerze i osobiście z nim związani, ocenia się na mniej więcej sześć milionów, z tym że cyfra ta maleje stale. Zaznaczyć jednak należy, że gwałtowny spadek liczby praktykujących, jaki zaznaczył się w czasie wojny i w latach powojennych, uległ, jak się wydaje, pewnemu zahamowaniu i w Kościele anglikańskim daje się zauważyć wyraźne odrodzenie ducha apostolskiego, który zmierza do uczynienia na powrót z anglikanizmu dynamicznego ośrodka życia religijnego narodu. Przyp. autora.

lickiego — z prawem zwracania się wprost do Boga poprzez Chrystusa (nasze kościoły ewangelickie dają szczególnie wymowne świadectwo temu prawu), oraz z prawem swobody badań religijnych, które pozwalają na bieżącą korelację Objawienia chrześcijańskiego i postępów nauki".

Jak widzimy więc, anglikanie uważają swoje stanowisko za próbę pogodzenia możliwie najszerszej swobody badań naukowych z jednoczesnym podporządkowaniem się prawdom wiary, wykładanym przez Apostołów. Pragną oni też z drugiej strony pogodzić takie wartości protestanckie, jak prymat Biblii i swoboda duchowa z wartościami katolickimi: z tradycją liturgiczną, z doktryną sakramentów i z genezą episkopatu [2].

Na tych właśnie przesłankach opierał się biskup Yorku oświadczając: „możemy podać rękę starym Kościołom Wschodu i Rzymu i jednocześnie wyciągnąć drugą ku tym wszystkim, którzy tak jak my są dziedzicami Reformacji. Dlatego właśnie pozycja nasza wewnątrz Chrześcijaństwa jest pozycją wyjątkową. Potencjalna wartość tej pozycji dla Kościoła powszechnego może jednak zrealizować się tylko w tym stopniu, w jakim pozostaniemy wierni obu tym źródłom naszej tradycji".

Kościół anglikański jest więc Kościołem zreformowanym, a zarazem tradycjonalnym, jest średniowieczny i jest współczesny: zasługuje więc niewątpliwie na nazwę, jaką nadał mu ongiś pewien szwajcarski teolog kalwiński, a którą anglikanie szczycą się po dziś dzień „Kościół-most" (*The Bridge Church*).

Ma to jednakże swoje minusy. Ponieważ różnorodne i złożone elementy anglikanizmu nie zbiegają się w jedność syntezy pod kierownictwem jednego, odpowiedzialnego autorytetu, rozwijają się one całkiem niezależnie od siebie nawzajem, co doprowadziło już do powstania i do utrwalenia się wewnątrz wspólnoty anglikańskiej szeregu nurtów intelektualnych i koncepcji życia kościelnego, całkowicie ze sobą sprzecznych. Wchodząc dziś do kościoła anglikańskiego możemy na przykład znaleźć tam ołtarze, figury świętych, tabernakulum z tradycyjną lampą, a także konfesjonały. Msza święta odprawiana tu jest według obrządku rzymskiego, w szatach li-

[2] Anglikanie uważają, że pozostali wierni tradycyjnemu pojęciu sakramentów, kapłaństwa i episkopatu. Kościół katolicki natomiast stoi na stanowisku, że wydarzenia, jakie miały miejsce w XVI wieku, zerwały realną ciągłość sukcesji apostolskiej między Kościołem wczesnochrześcijańskim a anglikańskim i że Kościół anglikański wobec tego nie ma prawa powoływać się na tę sukcesję, a więc nie ma też prawdziwych biskupów ani księży, których święcenia byłyby ważne, i którzy mogliby dokonywać aktu konsekracji (Bulla Leona XIII *Apostolicae Curae*, 13. 9. 1896.). Przyp. autora.

turgicznych nie różniących się niczym od katolickich. Lecz o parę kroków dalej, w innym kościele, również anglikańskim, uderzy nas typowy chłód i pustka świątyń protestanckich, a w czasie kazania, które stanowi główną część nabożeństwa, pastor będzie — być może — piętnował z oburzeniem „wprowadzanie do liturgii praktyk rzymskich, zabobonnych i średniowiecznych". Bywają teolodzy anglikańscy, których doktryna, poza pewnymi odcieniami w interpretacji władzy papieskiej, nie różni się niczym od naszej własnej. Można też jednak natknąć się na prace takie, jak dr Hensona, nieżyjącego już biskupa Durham, który wyznawał teorie całkowicie racjonalistyczne, lub dra Barnesa, biskupa Birmingham, który odrzuca Zmartwychwstanie.

Istnienie wewnątrz wspólnoty anglikańskiej tak przeciwstawnych, a nawet sprzecznych punktów widzenia tłumaczy się pewną cechą charakterystyczną tej wspólnoty, a mianowicie jej — jak mówią Anglicy *comprehensiveness* [3] *(dosł. pojemność;* przyp. tłum. *mg*). Niektórzy anglikanie sławią z zapałem tę swoistą tolerancyjność swego Kościoła jako jedną z jego chwalebnych zalet. Arcybiskup Canterbury, dr Fisher, twierdzi na przykład, że „różnorodność i szeroka gama poglądów, a nawet ich pewne pozorne sprzeczności, są oznaką żywotności i wierności Posłannictwu Chrystusowemu". Inni anglikanie zadowalają się nieco skromniejszą oceną, widząc w swoim Kościele „zdecydowaną dobrą wolę przyznawania wszystkim swym członkom, w możliwie szerokich granicach rozsądku — tej samej swobody sądu, jakiej sam *Church of England* żąda dla siebie". Postawa taka płynie, ich zdaniem, „zarówno z wrodzonego Brytyjczykom szacunku dla wolności indywidualnej, jak też z troski o to, aby w Kościele anglikańskim pozostać mogła jak największa liczba jego obecnych członków, którzy, gdyby nie swoboda gwarantowana zasadą tolerancji, znaleźliby się niewątpliwie w stanie ostrego konfliktu z *Church of England* i oderwaliby się odeń nieodwracalnie".

To szczególne jak widzimy oblicze anglikanizmu — „Kościoła katolickiego o elementach protestanckich" tłumaczy się w dużym stopniu jego historią.

GENEZA I HISTORIA *CHURCH OF ENGLAND*

Reformacja angielska, w odróżnieniu od Reformacji kontynentalnej, opierała się w swych początkach na postulatach rzędu raczej narodowego niż religijnego czy doktrynalnego. Anglikanizm rozpoczął się jako schizma narodowa, w której okolicznością przesądza-

[3] Po angielsku w tekście; *mg*.

jącą o dalszym biegu wypadków stała się sprawa rozwodu króla Henryka VIII. Wielu szczerze wierzących katolików dało się wciągnąć w sytuację, z której konsekwencji nie zdawali sobie sprawy i którą uważali za przejściowe napięcie stosunków króla ze Stolicą Apostolską, podobne do wielu analogicznych kryzysów.

Henryk VIII potępił oficjalnie doktryny protestanckie, następcą jego zostało jednak dziesięcioletnie dziecko, Edward VI, którego opiekun, książę Somerset, był zwolennikiem Reformacji. Dlatego też narzucono Anglii heretyckie wyznanie wiary, a oficjalna księga liturgiczna, *The Book of ommon Prayer*, zawiera wyraźne wpływy protestanckie. Żarliwi zwolennicy integralnego protestantyzmu, którzy mieli z czasem utworzyć grupę „purytanów", stanowili jednak w owym czasie mniejszość. Duża część Anglików życzyła sobie zapewne, aby zmniejszyły się ingerencje kurii rzymskiej w ich sprawy wewnętrzne i pragnęli religii prostszej, bardziej zbliżonej do żywych źródeł: do Ewangelii i do pism Ojców Kościoła. Nie chcieli natomiast zrywać ciągłości z Kościołem wczesnochrześcijańskim i średniowiecznym ani też porzucać jego koncepcji podstawowych: episkopatu, wywodzącego się w nieprzerwanej sukcesji od Apostołów, ścisłego rozróżnienia funkcji księży i roli wiernych, i charakteru sakramentów. W tych warunkach byłoby rzeczą normalną, gdyby reakcja przeciw skrajnościom purytanów doprowadziła Anglików do zgody z Rzymem. Stanął temu jednak na przeszkodzie nieszczęśliwy układ okoliczności politycznych. Maria Tudor próbowała przywrócić katolicyzm przez represje, nie licząc się przy tym z faktyczną sytuacją, do jakiej doprowadził już poprzedni rozwój wypadków. Następnie Maria Stuart opierała swe pretensje do korony angielskiej na nielegalnym w oczach Kościoła katolickiego pochodzeniu królowej Elżbiety — córki rozwiedzionego króla, co nie mogło podobać się Anglikom. W końcu zaś, a raczej nawet przede wszystkim, antagonizm między Anglią a Hiszpanią, której władcy byli w XVI wieku obrońcami katolicyzmu, pogłębiał rozdźwięk między dwiema religiami. W wyniku wszystkich tych okoliczności *Church of England*, zamiast zająć w XVI wieku z powrotem swoje miejsce w Kościele katolickim, umocnił się w schizmie, która już odtąd nasiąkła herezją.

Wielcy teolodzy anglikańscy XVII wieku, w oparciu o myśl Ojców Kościoła, próbowali niewątpliwie zredukować do minimum elementy protestanckie, zakorzeniły się one jednak zbyt głęboko, a gdy w początkach następnego stulecia korona angielska przeszła do dynastii hanowerskiej pochodzenia niemieckiego, tendencje protestanckie rozwijały się już bez najmniejszych przeszkód. Ponieważ znajdowały one najwięcej zwolenników w klasach średnich, których

przedstawiciele zasiadali w Niższej Izbie parlamentu, grupie o skłonnościach ku protestantyzmowi nadano nazwę *Low Church* (od słowa *low* — niski; przyp. tłum. *mg*). Anglikanie, którzy byli bliżsi tradycyjnej linii katolickiej, rekrutowali się raczej ze środowisk arystokratycznych i nazywano ich grupę *High Church* (od słowa *high* — wysoki; przyp. tłum. *mg*). Tendencje ku indywidualizmowi w życiu religijnym, szczególnie zaś duża niezależność w stosunku do tradycji, jaką reprezentowały środowiska anglikańskie o orientacji protestanckiej, rozwinęły się w XVII wieku w nurt jeszcze bardziej liberalny i racjonalistyczny aniżeli *Low Church*. Zwolenników tego nurtu określano wówczas mianem *Broad Church* (od słowa *broad* — szeroki; przyp. tłum. *mg*). Grupa ta dawała rzeczywiście swym teologom niezmiernie szeroką swobodę badań osobistych, nawet jeśli prowadziły one do wniosków bardzo dalekich od stanowiska przyjętego w *Church of England*.

Trzy powyższe kierunki przetrwały w Kościele anglikańskim od XVIII wieku aż po dzień dzisiejszy. Zmieniły się tylko nazwy. *Low Church* określa się dziś chętniej mianem „ewangelików", *High Church* mianem „rytualistów", albo częściej — „anglokatolików", a *Broad Church* — mianem „liberałów" lub „modernistów". Trzeba zaznaczyć przy tym, że są to raczej pewne tendencje ogólne niż ściśle odgraniczone grupy. „Cokolwiek byśmy powiedzieli o partiach wewnątrz Kościoła anglikańskiego, pewne jest to, że zarówno anglokatolicy jak moderniści czy ewangelicy są zaledwie mniejszościami. Nie tylko zresztą każda z tych grup z osobna, ale nawet wszystkie razem jeszcze nie stanowiłyby większości. Masy wiernych *Church of England*, zwykłych wiernych z najrozmaitszych środowisk i o najrozmaitszych właściwościach, korzystają z bogactwa wszystkich tych tendencji, nie są jednak z żadną z nich definitywnie związani" [4].

Tak więc przedstawia się, w dużym skrócie, geneza i rozwój Kościoła anglikańskiego.

ANGLOKATOLICY I PAPIŚCI

Od czasu tak zwanego Ruchu Oxfordzkiego, który przeszło sto lat temu, pod egidą Newmana i Puseya, zapoczątkował przywracanie elementom katolickim w anglikanizmie honorowego miejsca, tendencja ta narastała stale i przybierała na sile. Jej zwolennicy żałują w gruncie rzeczy, że nastąpiła Reformacja, jednocześnie jednak próbują się do niej przystosować. Interpretują więc na przykład niektóre ustępy *Prayer Book* oraz Deklaracji 39 Artykułów Wiary (zredagowanej w czasach elżbietańskich) w sposób najoczywiściej nacią-

---

[4] Biskup Bell *L'anglicanisme*, Paris, 1939.

gnięty, co pozwala im podtrzymywać złudzenie, że mimo wszystko w tekstach tych można odnaleźć stanowisko tradycyjnie katolickie. Uważają też, pomimo wręcz przeciwnego poglądu Kościoła rzymskiego, że *Church of England* stanowi jedną z prawowitych „gałęzi" jedynego Kościoła Chrystusa i że w owym jedynym Kościele j e d n o ś ć wiary, sakramentów i struktury wewnętrznej została zachowana pomimo to, że tragiczne rozłamy zburzyły z w i ą z e k między jego poszczególnymi frakcjami na Wschodzie i na Zachodzie. Wśród kontynuatorów tradycji Ruchu Oxfordzkiego żywe jest pragnienie, aby podziały te przestały istnieć. Niektórzy z nich widzą jednak poważniejsze szanse zbliżenia przede wszystkim ze stroną prawosławną, inni zaś są przeciwnego zdania i sądzą, że przede wszystkim należy dążyć do pojednania z Kościołem rzymskim. W pierwszej połowie naszego stulecia czyniono też różne próby w tym kierunku, inicjowane przez jednego z najwybitniejszych przedstawicieli anglikanizmu, lorda Halifaxa. On właśnie nawiązał w końcu XIX wieku kontakt z Leonem XIII za pośrednictwem ks. Portal. Zaraz po pierwszej wojnie światowej ten sam ksiądz Portal umożliwił Halifaxowi rozmowy z kardynałem Mercier, które doprowadziły do słynnych konferencji teologów anglikańskich i katolickich w Malines. Żadne z tych posunięć nie dało natychmiastowych rezultatów (konferencje w Malines nie miały tego zresztą na celu). Przyczyniły się one natomiast do oczyszczenia atmosfery oraz do skrystalizowania się zasadniczych elementów problemu zjednoczenia anglo-rzymskiego. Problem ten komplikują niezmiernie istniejące w łonie Kościoła anglikańskiego tendencje zdecydowanie rozbieżne i bardzo nieraz dalekie od stanowisk katolickich.

Wśród anglikanów, którzy pragną odzyskania jedności z Rzymem, wyodrębnić trzeba małą grupkę zwaną przez swych przeciwników „papistami". „Papiści" skłonni są w coraz większym stopniu do akceptacji całej doktryny katolickiej, łącznie z doktryną o nieomylności i najwyższym autorytecie papieża. Rekrutują się oni głównie spomiędzy duchownych anglikańskich. W roku 1928 było ich zaledwie dwudziestu. W roku 1952 blisko tysiąc. Duchowni ci odczytują z ambon encykliki i polecają wiernym by modlili się za papieża. Jako jedyny warunek ostatecznego powrotu do rzymskiego Kościoła wysuwają oni życzenie, aby powrót ten odbył się w formie unii z Rzymem całej ich grupy, a nie w formie nawróceń indywidualnych, oraz aby wolno im było zachować pewne uświęcone tradycją zwyczaje, jak na to zezwala się niektórym wspólnotom wschodnim. Wpływ grupy „papistów" w Kościele anglikańskim jest minimalny. Stanowi ona jednak wymowny przykład ewolucji postaw, jaka miała miejsce w ciągu ostatniego stulecia wśród ducho-

wieństwa anglikańskiego. Niektórzy jej przedstawiciele organizują na przykład rekolekcje, w ciągu których nauki wygłaszają księża katoliccy i których celem jest wspólna modlitwa o powrót danej diecezji do Rzymu. Kiedy we Włoszech zmarła pewna trapistka, która ofiarowała swe życie Bogu w intencji powrotu Anglii do Kościoła, przełożony nowicjatu anglikańskiego opactwa benedyktynów w Nashdom wystosował do klasztoru w Grottaferrata następujący list: „Zrozumiecie niewątpliwie jak głęboko wstrząsnął mną ogrom miłosierdzia waszej Siostry. To, że Bóg przyjął jej ofiarę, doda waszym biednym, oddzielonym braciom angielskim bezcennej otuchy w ich wysiłkach — jakże często niezrozumianych i wyszydzanych! — by doprowadzić anglikanów z powrotem do owczarni Piotra... Dzięki podobnym ofiarom, które dołączają się do Ofiary Męki Chrystusa, dane nam będzie wreszcie osiągnąć jedność widzialną wszystkich chrześcijan w jednym ciele i wokół jednego pasterza” [5].

PIETAS ANGLICANA

Jednym z najsolidniejszych więzów łączących anglikanów o różnych orientacjach, a zarazem tradycją zasługującą na nasze najszczersze uznanie jest specyficzna forma religijności, którą członkowie *Church of England* nazywają z szacunkiem i miłością *pietas anglicana*. Kanonik Milner-White, anglikański dziekan *King's College* w Cambridge, tak ją charakteryzuje: „pobożność anglikańska opiera się na dwóch głównych podstawach. Pierwsza to Biblia angielska. *Church of England*, podobnie jak wszystkie wspólnoty reformacyjne, oddał Biblię w ręce ludu. Stała się ona owym wspólnym czynnikiem, który stanowi w Anglii płaszczyznę spotkania tendencji katolickich i protestanckich, i płaszczyzny tej nie zdołały uszkodzić żadne spory i podziały... Istnieje także drugi wspólny czynnik, który nadał specjalny odcień i specjalną dyscyplinę naszemu podejściu do Biblii. Jest nim niezmiernie żywy zmysł liturgiczny naszego Kościoła... Nasz *Prayer Book* stał się powszechną książką do nabożeństwa. W żadnym chyba innym narodzie modlitwa wiernych nie była tak mocno zakorzeniona w starych, autentycznych tradycjach, ani tak głęboko przeniknięta zrozumieniem form liturgii... Zapewne: inne Kościoły zreformowane przyjęły również Biblię za punkt centralny życia religijnego. Różnica polega jednak na tym, że anglikanie nauczyli się poznawać Biblię w ramach liturgii: niedziela po niedzieli, dzień po dniu spotykali ją w zharmonizowanym kontekście,

[5] Cytowane przez M. V i l l a i n w jego książce *Pour l'Unité Chrétienne*, Paris 1945. Przyp. autora.

jaki stanowi kult zbiorowy. Wywarło to głęboki wpływ na atmosferę i typ modlitwy, a także osobistej religijności anglikanów. Nie trzeba też zapominać, że *Prayer Book* i tłumaczenie Biblii datują się ze złotego wieku języka angielskiego, z czasów More'a, Shakespeare'a i Bacona. Powagę i majestat liturgii podkreśla więc dodatkowo wspaniała i podniosła forma literacka. Naród znalazł w naszej Biblii język godny tego, aby oddawać w nim cześć Najwyższemu. Przez długi czas uważano nawet za rzecz rażącą wszelkie zejście poniżej tego poziomu, nawet w mowie potocznej" [6].

W toku dziejów *Church of England* — *pietas anglicana* wzbogaciła się o szereg nowych odcieni. W XVII wieku rozkwitła sztuka kazań i traktatów religijnych. Stanowiły one rodzaj reakcji ze strony środowisk o tendencjach protestanckich na religijność skoncentrowaną głównie na czystości starych form liturgicznych. Oba te nurty jednak cechował ten sam umiar i dojrzałość podejścia. Nic też dziwnego, że zlały się one w końcu ze sobą we współczesnej *pietas anglicana*. Wiek XVIII dorzucił tu bardziej indywidualistyczną tradycję hymnów, która jest dziś charakterystycznym elementem zarówno prywatnych jak zbiorowych form kultu. W okresie „Ruchu Oxfordzkiego" wyeliminowano niektóre hymny, skrajnie subiektywne, zastępując je takimi, w których rozpoznać można „już nie głos prywatny wierzącego, lecz głos Kościoła Adorującego". Niektóre z tych hymnów są bardzo piękne.

Doskonały wyraz ducha *pietas anglicana* stanowi znany szeroko w Anglii zbiór modlitw z XVII wieku pt. *Preces privatae*, których autorem jest biskup Lancelet Andrewes. Oto przekład fragmentów jednej z nich:

> Módlmy się za Kościół katolicki
> i za wszystkie Kościoły świata,
> módlmy się o ich prawdę, jedność i stałość,
> aby rozkwitła w nich wszystka miłość,
> aby prawda była w nich jako prawo żywe.
> Módlmy się za Kościół nasz,
> aby wszelki jego brak był napełnion
> i naprawione, co było ułomne,
> aby oddalone były odeń
> herezje, schizmy i zgorszenie
> głośne i skryte.
> Boże wyprostuj ścieżki błądzących.
> Niech niewierzący nawrócą się do Ciebie,

[6] Milner-White: *La piété anglicane*, cyt. w książce Bella: *L'anglicanisme*; Przyp. autora.

Boże pomnóż wiarę Kościoła,
zniszcz herezje,
odwróć zasadzki nieprzyjaciela,
skrusz pychę gwałtowników.
Módlmy się za duchowieństwo,
aby sprawowało urząd Chrystusowy w sprawiedliwości,
aby chodziło po drodze prostej,
aby nauczając braci swoich
samo rosło w mądrości...
Racz, Panie miłosiernego współczucia,
zgładzić nieprawość naszych słabych ciał,
racz wzmocnić upadających,
racz przyjąć łaskawym i pogodnym obliczem
pokorne służby nasze.
Racz podźwignąć ducha naszego ku pożądaniom niebios.
Racz zachować nas pod wejrzeniem litości Twojej.
Racz łaskawie strzec dusz naszych
i najbliższych naszych
przed wiecznym potępieniem.
Racz nas wysłuchać, błagamy Cię, dobry Panie.

PROTESTANCI AMERYKAŃSCY

DANE HISTORYCZNE

Protestantyzm przeniesiony na grunt amerykański nabierał nieco innego charakteru niż w Europie i ten fakt wpłynął w znacznym stopniu na całą jego późniejszą ewolucję. Zasadnicza treść protestantyzmu amerykańskiego jest naturalnie ta sama, co w Starym Świecie, niemniej rozpęd młodej cywilizacji użyczył mu swej dynamiki i dlatego ma on dziś własne, odrębne miejsce wśród światowych wspólnot protestanckich. Dynamikę tę ilustruje, jak zobaczymy, działalność misyjna, a także wkład protestantów USA w tych wszystkich dziedzinach życia publicznego, które stanowić mogą teren działalności religijnej. Dziedzinę taką stanowią na przykład różnorodne akcje społeczne czy oświatowe w skali międzynarodowej.

Jak wiadomo, na skutek prześladowań w Europie purytanie, hugenoci, anabaptyści, prezbiterianie czy morawianie szukali azylu w koloniach amerykańskich. Emigracja ta rozpoczęła się w roku 1620 i trwała aż do końca XIX wieku. Jej specyficzny charakter tłumaczy wiele w postawach cechujących ducha purytańskiego,

a także wyjaśnia fakt, że protestanci amerykańscy grupowali się chętnie w oddzielnych, ekskluzywnych wspólnotach o zabarwieniu sekciarskim.

Protestantyzm amerykański, w przeciwieństwie do wielu jego grup europejskich, jest całkowicie niezależny od państwa. Kościół anglikański w Ameryce stracił swój *prestige* w okresie wojny o niepodległość, a innych sekt religijnych było wówczas tak wiele, że żadna z nich nie mogła uzyskać zdecydowanej przewagi. Konstytucja amerykańska z roku 1787 gwarantowała więc wolność sumienia i wprowadziła zasadę rozdziału kościoła od państwa. Jakkolwiek jednak nie istnieje w Stanach Zjednoczonych religia „urzędowa", a rząd jako taki nie jest ani religijny ani antyreligijny, życie publiczne nosi wiele cech zewnętrznie w każdym razie chrześcijańskich. Cechy te kontrastują nawet z świadomie świeckim charakterem ceremonii i obyczajów przyjętych w życiu publicznym wielu państw europejskich. Sesje Kongresu USA, posiedzenia izb ustawodawczych poszczególnych Stanów, a także zebrania obywatelskie różnego rodzaju rozpoczynają się i kończą modlitwą. Co roku mają miejsce ogólnonarodowe obchody religijne *Thanksgiving Day* [1]. W przemówieniach oficjalnych częste są wzmianki o Bogu i cytaty z Biblii.

CECHY SZCZEGÓLNE PROTESTANTYZMU AMERYKAŃSKIEGO

Zgodnie z duchem narodu amerykańskiego, protestantyzm USA zdradza tendencje przekładania akcji ponad doktrynę. Wprawdzie właśnie w Stanach Zjednoczonych spotkać można najbardziej skrupulatnych zwolenników ortodoksji (tak zwani fundamentaliści obstają na przykład przy bezwzględnie dosłownej egzegezie Biblii), lecz ogromna większość tamtejszych protestantów interesuje się przede wszystkim problematyką praktyczną. Nie zajmują się oni zbytnio Królestwem Bożym, na którego przyjście przygotowują człowieka modlitwy, lecz kierują całą uwagę i energię ku poprawieniu ziemi: ku reformom społecznym, ku podwyższeniu poziomu moralności, ku obronie poszanowania niedzieli. Ogromna ilość kazań poświęcona jest sprawom publicznym, a nawet polityce. Pastorzy i czołowi działacze protestantyzmu biorą często czynny udział w życiu narodowym. W okresie międzywojennym, na przykład, zajmowali się energicznie sprawą prohibicji i rozbrojenia, a obecnie mają duży wpływ w organizacjach walki o pokój i w akcjach odbudowy. Chrystianizm społeczny, głoszony przez Chaninga już

[1] Dzień dziękczynienia. Po angielsku w tekście. Dzień dziękczynienia przypada zwykle w ostatni czwartek listopada. (Przyp. tłum. *mg*).

w roku 1830, stał się niezmiernie popularny w końcu XIX stulecia dzięki działalności pastorów Sheldona i Herrona, a kongres w Filadelfii w roku 1908 zatwierdził wspólny program zwolenników tego ruchu: była nim „jedność akcji moralnej i społecznej bez względu na różnice wyznaniowe".

Liczne akcje i instytucje, które finansują (i które organizują doskonale) protestanci USA, zasługują z pewnością na najwyższe uznanie. Wymienić tu należy instytuty wydawnicze, takie jak *American Bible and Tract Society*, czy *Methodist Book Concern*, sieć szkolnictwa — od skromnych szkół niedzielnych po doskonałe *colleges*, a nawet uniwersytety światowej sławy, i wreszcie instytucje dobroczynne, jak szpitale, przytułki, a także — w ostatnich dziesięcioleciach — niezliczone organizacje pomocy dla narodów dotkniętych wojną. Centrala tych instytucji, tak zwana *Church World Service* wydała na rzecz czterdziestu poszkodowanych narodów 40 milionów dolarów w ciągu zaledwie dwu lat. Działalność misyjna protestantów USA (przeważnie metodystów), w której przodują oni bezsprzecznie, charakteryzuje się również nastawieniem filantropijnym.

Inną cechą protestantyzmu amerykańskiego jest jego olbrzymie zróżnicowanie: liczba zatwierdzonych oficjalnie grup religijnych przekracza 250. Tłumaczy się to w pewnym stopniu samą historią sekt protestanckich, która musiała spowodować pewną nietolerancję. Należy też pamiętać, że wszelkie różnice poglądów rozwijały się w Ameryce bez przeszkód politycznych: nie hamowała ich religia państwowa, jak Anglikanizm w Anglii, luteranizm w Szwecji, czy prezbiterianizm w Szkocji. Obok sekt całkowicie oryginalnych istnieje więc w Stanach Zjednoczonych niezliczona ilość odmian protestantyzmu europejskiego, a nawet anglikanizmu, który nazywa się tam „protestancki Kościół episkopalny".

Rozdrobnienie protestantyzmu amerykańskiego nie jest jednak aż tak wielkie, jak na to wskazują pozory. Przede wszystkim wiele grup religijnych to wspólnoty „protestanckie" tylko z imienia, faktycznie bowiem opierają się one raczej na pewnych fantazjach religijnych lub na zbiorowych uniesieniach emocjonalnych. Niektóre z nich pojawiają się i giną bez śladu, jak meteory, nie osiągając nigdy więcej niż garstkę zwolenników. Grup większych, które liczą ponad 50 tysięcy członków, jest w Ameryce około pięćdziesięciu. Do nich też właśnie należy 97% protestantów USA.

Pamiętać trzeba także, że różnice między poszczególnymi wspólnotami nie zawsze dotyczą istotnych zagadnień doktrynalnych: bardzo często chodzi po prostu o nieporozumienia w sprawach związanych ze strukturą organizacyjną danego Kościoła czy z formami jego kierownictwa. Bywają także różnice czysto raso-

we: Murzyni nie należą do tych samych Kościołów co biali, nawet jeśli wyznają to samo *credo*. Bywają wreszcie różnice narodowe: luteranie pochodzenia niemieckiego, szwedzkiego i polskiego grupują się w trzech odrębnych Kościołach.

Nawet jednak gdy sprowadzi się obraz rozdrobnienia amerykańskiego protestantyzmu do jego realnych proporcji, ilość podziałów pozostaje ogromna, a ich skutki bardzo zgubne. Liczba sekt jest tak wielka, że w wielu wsiach nie ma wcale kościołów tych wyznań, do których należy duża część mieszkańców. W miastach natomiast jest tych kościołów tak dużo, że pastorzy, którzy nie zawsze mają dostateczne środki na utrzymanie, muszą uciekać się do dość wątpliwych środków „reklamy", nieraz ze szkodą dla istotnych wartości religijnych. Do tych trudności dołącza się też fakt, że rozbicie protestantyzmu uniemożliwia lub ogranicza realizację wielu cennych inicjatyw. Nic więc dziwnego, że już od pięćdziesięciu lat czynione są energiczne wysiłki w kierunku zjednoczenia.

PRÓBY ZJEDNOCZENIA

Pierwszym krokiem w tej dziedzinie była międzywyznaniowa koordynacja akcji społecznych czy oświatowych o podobnym charakterze. Powstały więc związki szkół niedzielnych i przede wszystkim *The Federal Council of the Churches of Christ in America* [2], która od roku 1908 stanowi centralę wszelkich akcji charytatywnych i społecznych prowadzonych przez rozmaite wspólnoty protestanckie. Idea koordynacji tego rodzaju przekroczyła zresztą szybko granice Stanów Zjednoczonych: inicjatywa protestantów amerykańskich odegrała niewątpliwie ważną rolę w powstawaniu i kształtowaniu się międzynarodowych organizacji religijnych, w których jednoczyli się w pracy dla wspólnego dobra działacze różnych wyznań. Wymienić tu trzeba na przykład „Chrześcijańskie Stowarzyszenie Młodych Ludzi" (YMCA) [3], mające na celu religijną i moralną ochronę młodzieży. Założone ono zostało w po-

[2] Federalna Rada Kościołów Chrystusa w Ameryce. Po angielsku w tekście. Przyp. tłum. mg.

[3] Rozwój YMCA (*Young Men Christian Association*) jest typowy dla tendencji „praktycznego" chrześcijaństwa. Ideą pierwotną była formacja przede wszystkim religijna, szybko jednak wzięły górę prace społeczne. W okresie kryzysu ekonomicznego, członkowie YMCA zorganizowali w Genewie zbiórkę na bezrobotnych i ogromne powodzenie tej akcji skłoniło oddziały YMCA w innych miastach do podobnej działalności. Opieka nad dziećmi ulicy, popularyzacja higieny itp. praktyczne zadania przyciągały coraz więcej młodzieży. W czasie wojny działacze YMCA brali ofiarny udział w pracach Czerwonego Krzyża i w akcjach pomocy więźniom czy opieki nad przesiedleńcami. (Przyp. autora).

łowie XIX wieku przez młodego urzędnika George Williamsa, którego duch apostolski porywał zarówno młodzież jak dorosłych. Obecnie YMCA liczy ponad dwa miliony członków i ma swe komórki na wszystkich kontynentach.

Z czasem jednak w środowiskach protestanckich Ameryki zaczęła budzić się świadomość, że koordynacja akcji praktycznych nie stanowi jeszcze pełnego rozwiązania sprawy podziałów wyznaniowych i że należy dążyć do prawdziwej jedności kościelnej. W pierwszej połowie bieżącego stulecia miało miejsce czternaście wypadków zjednoczeń odrębnych dawniej Kościołów protestanckich. Jako najważniejsze wymienić tu należy połączenie się Kościoła Metodystów ze Związkiem Ewangelików i ze Wspólnotą Zjednoczonych Braci, oraz zatwierdzoną w roku 1949 unię Kongregacjonalistów ze Zreformowanym Kościołem Ewangelickim. W ostatnich latach daje się zauważyć w wielu Kościołach protestanckich pewne usztywnienie stanowisk doktrynalnych, co jest zrozumiałe jako reakcja na rosnące wszędzie wpływy modernizmu. Mimo to jednak spodziewane są dalsze unie międzykościelne.

Niestety jednak wielu Amerykanów dąży do zjednoczenia przede wszystkim po to, aby usprawnić swą działalność praktyczną, nie zaś po to, aby — zgodnie z wolą Chrystusa — odnaleźć jedność wiary i życia sakramentalnego. Pragną oni stworzyć z czasem instytucję, której głos w sprawach moralności społecznej i międzynarodowej miałby podobny autorytet, jak głos Stolicy Apostolskiej. Zdają sobie bowiem sprawę doskonale, że dopóki protestantyzm jest rozbity na wielką ilość sekt, nie może liczyć na poważniejszy wpływ na sprawy światowe. Takie właśnie było tło programu, jaki głosił zaraz po wojnie wielebny Stanley Jones, jeden z najbardziej znanych działaczy protestanckich Ameryki. Domagał się on unii federalnej Kościołów amerykańskich na zasadach zawartych w konstytucji Stanów Zjednoczonych: „Będzie już tylko jeden Kościół: *the Church of Christ in America*. Sekty istniejące obecnie w naszym kraju przestaną się uważać za prawdziwe Kościoły i zgodzą się zostać »gałęziami« Kościoła Amerykańskiego. Wewnątrz tego Kościoła będzie więc gałąź baptystów, gałąź luteranów, metodystów, prezbiterianów itd. Każda z nich będzie miała całkowitą swobodę służenia własnym ideałom religijnym w sposób, jaki uzna za stosowny. Niechże baptyści zachowają swój chrzest przez zanurzenie, jeśli tego pragną, niech episkopaliści mają prawo podporządkowania się swej hierarchii, opartej na episkopacie. Wszystkie sprawy tego rodzaju zależeć będą od samorządu wewnętrznego każdej grupy. Zgromadzenie Generalne (rodzaj nadrzędnego parlamentu, który grupować będzie przedstawicieli wszystkich grup) będzie prowadziło wspólne sprawy ogólne

i będzie podejmowało decyzje w imieniu całego Kościoła Ameryki. Dużą trudność przedstawia tu sformułowanie takiego wyznania wiary, które byłoby dość szerokie, by przyjąć je mogły wszystkie Kościoły, a które zachowałoby zarazem jakąś treść pozytywną".

Wspólne wyznanie wiary „Kościoła Ameryki" nie byłoby rzeczywiście sprawą łatwą. Wielu protestantów tamtejszych odrzuca już dziś na przykład bóstwo Chrystusa. Stanley Jones proponuje więc jako wspólne *credo* formułę Pisma świętego: „Jezus jest Chrystusem, Synem Boga żywego". Formułę taką każdy mógłby interpretować po swojemu, bądź przyjmując, że Chrystus jest sam Bogiem, bądź też, że jest Mesjaszem — przybranym synem Boga.

Pierwszym osiągnięciem na drodze, którą wskazał Stanley Jones, było przekształcenie się w roku 1950 dawnej Federalnej Rady Kościołów w Narodową Radę Kościołów Chrystusa w Stanach Zjednoczonych Ameryki (*The National Council of the Churches of Christ in the United States of America*). Nowa Rada grupuje 29 Kościołów (między innymi baptystów, metodystów, luteranów, episkopalianów itd.) oraz dwanaście organizacji międzywyznaniowych. Cel jej sprecyzowany został w chwili założenia w sposób następujący: „nowej Rady nie należy uważać tylko za nowe narzędzie dla lepszego wykonywania zadań, które są wspólne. Jej znaczenie jest o wiele większe. Stanowi ona bowiem zewnętrzny wyraz pogłębiającego się w nas poczucia jedności duchowej w Jezusie Chrystusie, jedynym zwierzchniku Kościoła. Nowa Rada jest więc krokiem naprzód ku większej jedności chrześcijańskiej, jedności, która zachowa też nasze bezcenne dziedzictwo — chrześcijańską wolność".

Wysiłki w kierunku zbliżenia pomiędzy poszczególnymi Kościołami protestanckimi nie ograniczają się do Stanów Zjednoczonych. Osiągnięcia amerykańskie wzmocniły, jak się wydaje, w znacznym stopniu tendencje zjednoczeniowe, które nurtują od dawna środowiska protestanckie na całym świecie i które znalazły już wyraz w tak zwanym Ruchu Ekumenicznym.

DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA

Ważnym i charakterystycznym elementem protestantyzmu amerykańskiego jest jego aktywność misyjna. Odegrał on, jak wiadomo, czołową rolę w tej dziedzinie, która od początku XIX wieku absorbowała tak wiele energii i wysiłków całego świata protestanckiego.

Główne Kościoły protestanckie przez długi czas nie interesowały się wcale misjami w krajach pogańskich, i w chwili wybuchu Rewolucji francuskiej istniały zaledwie cztery protestanckie towarzy-

stwa misyjne i 180 misjonarzy, z których 137 byli to morawianie, reszta zaś rekrutowała się przeważnie spomiędzy pastorów zatrudnionych przez kolonizatorów. Wzrost potęgi kolonialnej państw protestanckich w końcu XVIII wieku, a także ruch odnowy religijnej w angielskich środowiskach non-konformistycznych [4] spowodowały jednak rozwój działalności misyjnej, która szybko nabrała znacznego rozmachu. W roku 1792 William Carey założył słynne Brytyjskie Towarzystwo Misyjne, a wkrótce potem powstały jeszcze dwa towarzystwa tego rodzaju. Na kontynencie pojawiły się podobne organizacje, w Holandii (*Nederlandsch Zendelingengenootschap* w r. 1797) oraz w Niemczech (*Rheinische Missionsgesellschaft* w r. 1799). Amerykańskie oddziały towarzystw angielskich usamodzielniły się bardzo szybko, a w roku 1810 ukonstytuowała się Amerykańska Rada Komisarzy dla Spraw Misji Za Granicą. (*The American Board of Commissioners for Foreign Missions*). W ciągu XIX wieku sieć misji amerykańskich, utrzymywana głównie przez metodystów, rozrosła się bardzo znacznie, szczególnie w Chinach.

Zarzuca się czasami protestantom, że ich działalność misyjna jest uboga w wartości religijne prawdziwie chrześcijańskie, a koncentruje się przede wszystkim na niedostatkach i nędzy cielesnej, której stara się ulżyć za pomocą zdobyczy cywilizacji takich, jak uniwersytety, szkoły techniczne, ambulatoria, szpitale, przychodnie macierzyńskie itp. Akcje te umożliwione są przez olbrzymie subwencje, jakimi zasila misje amerykańskie ich kraj macierzysty. Krytyki tego rodzaju nie są całkiem bezpodstawne i niektóre protestanckie ośrodki misyjne są rzeczywiście przede wszystkim ośrodkami filantropijnymi, w których jedynie etykietka pozostaje chrześcijańska. Nie mamy jednak z pewnością prawa sprowadzać całej misyjnej działalności protestantów do tego jednego aspektu. Działalność ta inspirowana jest bowiem w swej dużej części głęboką żarliwością apostolską i miłością do Chrystusa, która jest szczera, choć może nie dość oświecona [5].

Liczne protestanckie towarzystwa misyjne uświadomiły sobie szybko konieczność koordynowania swych wysiłków. W roku 1854 odbyła się w Nowym Jorku pierwsza międzynarodowa konferencja misyjna. Podobna konferencja w Edynburgu, w roku 1910, dała początek ruchowi ekumenicznemu pod nazwą *Faith and Order* [6]. Konferencje w Jerozolimie (1928), w Madras (1938) i w Kanadzie (1947) były zdaniem uczestników „nacechowane żarliwością chrze-

[4] John Wesley (1703—1791) założył wówczas Kościół Metodystów. (Przyp. tłum. *mg*.)

[5] Wśród protestantów amerykańskich jest około 26 tysięcy pastorów-misjonarzy i 128 tysięcy misjonarzy świeckich. (Przyp. autora).

[6] Wiara i ład. Po angielsku w tekście. (Przyp. tłum. *mg*).

ścijańską i misyjną, którą natchnąć może tylko Duch Święty". Tendencje zjednoczeniowe, jakie umocniły się w czasie wszystkich tych spotkań, znalazły wyraz w Międzynarodowej Radzie dla Spraw Misji, utworzonej w roku 1921. Prezydentem Rady został dr John Mott, typowy przedstawiciel świata protestanckiego i jego postaw misyjnych. Poświęcił on całe swe życie sprawie misji i sprawie jedności chrześcijaństwa — obie te sprawy uważał bowiem za nierozłączne. Dr Mott zetknął się z ideą misyjną za pośrednictwem ewangelika nazwiskiem Moody, którego słynne kazania w Cambridge rozpoczęły się przy akompaniamencie petard i gwizdów, a zakończyły głośnym nawróceniem siedmiu najpopularniejszych studentów, w tym dwu mistrzów cricketa. Pod wpływem Moody'ego dr Mott wstąpił do ruchu Ochotników Misji. Hasłem ruchu było „przyciągnięcie świata do Ewangelii jeszcze w tym pokoleniu". W rozumieniu Ochotników Misji nie był to naturalnie naiwny projekt nawrócenia całego świata w ciągu życia jednego pokolenia. Chcieli oni raczej podkreślić dobitnie, że każde pokolenie ma obowiązek głoszenia całemu światu dobrej nowiny. Ideą przewodnią dra Motta była myśl, że należy przede wszystkim zdobyć „bazy strategiczne dla podboju świata" (taki był tytuł jego pierwszej książki). Bazami strategicznymi były uniwersytety, które kształtują przyszłą elitę rządzącą w swoich krajach. Dr Mott był też jednym z czołowych działaczy Światowej Federacji Stowarzyszeń Studentów Chrześcijańskich i przyczynił się do jej rozwoju w Japonii, w Chinach i w Indiach. Od początku czuwał on bacznie nad tym, ażeby przedstawiciele młodych wspólnot chrześcijańskich z krajów misyjnych zajmowali w Federacji pozycję całkowicie równorzędną z reprezentantami starego chrześcijaństwa Zachodu. Dr Mott interesował się poza tym żywo wszystkimi zagadnieniami pracy misyjnej, z którymi stykał się osobiście w ciągu swych wielokrotnych podróży po przeszło siedemdziesięciu krajach świata. Starał się też wykazywać przy każdej sposobności, jak najmniejszy nawet krok naprzód w kierunku zjednoczenia chrześcijan jest zarazem bezcenną korzyścią dla apostolatu misyjnego i jak zgodne są obie te dziedziny wysiłków z intencją Chrystusa, który przyszedł na świat ażeby „synów Bożych, którzy byli rozproszeni, zgromadzić w jedno".

Robert Aubert
Tłum. *mg*

Ks. PIOTR MIROS MIC

PRZEDSOBOROWY RACHUNEK SUMIENIA

NIEWIARA „WIERZĄCYCH" — WIARA „NIEWIERZĄCYCH"

Wiele się dziś mówi i pisze o dechrystianizacji świata, a szczególnie Europy Zachodniej. O Francji, w ślad za Godinem, powtarzamy, że jest „krajem misji". Niepokoi nas nie tyle mała liczba wiernych należących do Kościoła katolickiego, co niezadowalający poziom życia duchowego ogółu chrześcijan. Kardynał Feltin wyróżnił w swej paryskiej diecezji oprócz katolików praktykujących jeszcze dwie kategorie ludzi: „biali poganie" i katolicy „honorowi". Ci ostatni nie wyrzekają się swej wiary, ale nie spełniają swych obowiązków religijnych. W samym Paryżu jest podobno takich obojętnych religijnie około 500 000 [1].

Niektórzy twierdzą, że podobno Rzym bardziej jeszcze niż Paryż jest „miastem misyjnym". Nie jest też dobrze w Ameryce Południowej, gdzie odczuwa się brak powołań do stanu duchownego. Są tereny, szczególnie w Brazylii, gdzie jeden kapłan obsługuje kilkadziesiąt tysięcy wiernych. Oczywiście że w takich warunkach wzrasta liczba nie tylko katolików „honorowych" ale i „białych pogan".

---

[1] Typowym przykładem takiej religijności jest bohater Hemingwaya, który wobec grożącego mu niebezpieczeństwa w ten sposób zwraca się do Boga: „— Boże, dopomóż, żeby mnie kurcz puścił... Nie jestem religijny — powiedział — ale odmówię dziesięć *Ojcze nasz* i dziesięć *Zdrowaś*, żeby złapać tę rybę i przyrzekam odprawić pielgrzymkę do Najświętszej Panny z Cobre, jeśli mi się uda. To obiecane.

Zaczął mechanicznie odmawiać modlitwy. Chwilami ogarniało go takie znużenie, że nie mógł sobie przypomnieć słów, i wtedy mówił je prędko, ażeby wyszły automatycznie. Zdrowaśki łatwiejsze są do odmawiania niż Ojczenasze — pomyślał.

— Zdrowaś Mario...

Zmówiwszy modlitwy poczuł się znacznie lepiej" (*Stary człowiek i morze*, tłum. Br. Zieliński, Warszawa 1959, PIW, s. 53).

Te chyba przede wszystkim względy zadecydowały, że zapowiedziany przez Jana XXIII Powszechny Sobór zajmie się w swej pierwszej fazie odnowieniem życia religijnego w Kościele, a dopiero potem zwróci się do „chrześcijan odłączonych" z propozycją zjednoczenia z Kościołem.

Czyżby uległ zwietrzeniu stary ewangeliczny kwas?

Znane są inwektywy pod adresem chrześcijaństwa takich pisarzy, jak Nietzsche, Dostojewski, czy nawet Leon Bloy. Niemniej znane są też słowa oburzenia wielkich mistyków chrześcijańskich na widok gnuśności życia wiernych, co w pewnych okresach przybiera formę zgorszenia publicznego [2]. Zgorszenie to jest spowodowane nie tyle może ilością grzeszników w Kościele, ile raczej dziwną pewnością siebie tych, co się uważają za „sprawiedliwych", a w gruncie rzeczy reprezentują miernotę duchową. Z wielu stron słyszy się i dziś pytanie: „Czyżby życie chrześcijańskie miało polegać na używaniu tego świata i spowiedzi na łożu śmierci albo na przyjęciu Ostatniego Namaszczenia? Czyżby stary kwas ewangeliczny dziś był już tylko do tego przydatny?" Przecież kiedyś spowodował on ferment w całym świecie starożytnym.

*

Różne są tego stanu przyczyny. Jedną z nich jest szybko dokonująca się przemiana „postaci tego świata". Powstała nowa cywilizacja i zrodził się nowy człowiek. Człowiek ten, mający poza sobą dwie katastrofy w postaci pierwszej i drugiej wojny światowej, boleśnie przeżywa ich skutki nie tylko w dziedzinie życia materialnego, ale duchowego przede wszystkim. Są psychologowie, którzy twierdzą, że około 70% ludzi współczesnych ma poważne braki pod względem zdrowia psychicznego.

Literatura powojenna daje nam obraz człowieka pełnego sprzeczności. Miota nim uczucie absurdu, rozpaczy i nieuchronności losu. Solidaryzuje się on ze światem, pomimo że posądza go o współzbrodnię (Robbe-Grillet). Jest niespokojny, bo żyje w okresie nieustannie zagrożonej świadomości. Nie chce już nawet podpalać świata, bo i tak uważa go za stracony i nie wierzy w odmianę losu [3]. Podważa wszystkie dotychczasowe wartości. W ostrym smaku użycia zmysłowego znajduje oszołomienie, by na chwilę za-

---

[2] Daniel-Rops w swej *Historii Kościoła* zwraca uwagę na fakt, że szczególnie święci średniowiecza odważnie, a nawet gwałtownie niejednokrotnie występowali przeciwko nadużyciom w Kościele. A co jeszcze bardziej charakterystyczne — to, że były to przeważnie święte takie, jak Katarzyna ze Sieny, Brygida Szwedzka, Colette. Por. *L'Eglise de la Renaissance et de la Reforme*, t. IV.

[3] por. F. Dürrenmatt, *Romulus Wielki*.

pomnieć o „przykrej kondycji ludzkiej". Wielu nie wie już nawet, co jest dobre, a co złe. Często rozbawiona młodzież jest „programowo, na siłę smutna" i zniechęcona do życia. To „tragicznie zmęczone pokolenie" gwałtownie się laicyzuje — jak twierdzą niektórzy publicyści — obojętnieje dla problemów, czy Bóg istnieje, czy też Go nie ma.

W mentalności dzisiejszej ani słupnicy pierwszych wieków chrześcijaństwa, ani wielcy mistycy średniowiecza nie wzbudzają podziwu i nie są bohaterami dnia. Ba, nawet stosunkowo bliski naszym czasom św. Stanisław Kostka, przedstawiony „cukierkowato", nie jest odczytywany w kategoriach religijnych. Zamiast podziwu i uwielbienia wzbudza politowanie. Młody człowiek chce widzieć w swoim Patronie człowieka z krwi i kości, ulepionego z tej samej gliny co i on, a nie anioła [4].

Ten człowiek — humanista dwudziestego wieku — nie znosi dualizmu ducha i ciała. Imponuje mu nie przesadne uduchowienie, ale równowaga sił psycho-fizycznych, przemiana całego człowieka. Nie zgadza się, dlatego na wykluczenie spod działania Łaski jakiejkolwiek części swej natury, np. podświadomości. Goldbrunner, znany psycholog-moralista, jest nawet zdania, że wielu ludzi traci dziś wiarę, bo wydaje im się, że Kościół nie uwzględnia ich totalnego bytu [5].

Oczywiście, do tak skomplikowanej psychiki współczesnego człowieka nie łatwo trafić. Nic też dziwnego, że Kościół w swym apostolstwie natrafia na trudności. Argumenty, niegdyś skuteczne, straciły swą wartość w epoce cywilizacji technicznej. Stanęliśmy, chcąc nie chcąc, wobec niemożliwości rozwiązania wielu problemów, tak jak się one przedstawiają dla ludzi inaczej myślących. Wydaje się, że duszpasterstwo w wielu wypadkach nie zdaje sobie należycie sprawy z różnicy między człowiekiem wczorajszym a dzisiejszym. Zdaniem biskupa F. Sheena, „gwiazdy" telewizji amerykańskiej i chyba największego „łowcy dusz" naszych czasów, Kościół w swych metodach pracy ma około pięćdziesięciu lat opóźnienia. Rzutuje na człowieka, który istniał kiedyś [6].

*

Chrześcijaninowi nie wolno przeciwstawiać się postępowi myśli i życia, ponieważ postawa taka grozi wyjałowieniem Prawdy

[4] por. List do Redakcji B. Leszczyńskiego zamieszczony w „Tygodniku Powszechnym" nr 8 (526).

[5] por. *Saintetè et Santé*, tłum. z niem., Desclée de Brouwer, Paris 1954, s. 30.

[6] Karol Stern tak charakteryzuje współczesną sytuację religijną od strony psychologicznej: „Świat dotknięty jest trwogą. Szpitale psychiatryczne nie mogą

i utratą kontaktu z rzeczywistością. Boski Mistrz zabronił chować światła pod korzec i potępił sługę, który w swej małoduszności zakopał dany mu talent. Mamy kierować się nie strachem i obawą przed ewentualnym błędem, ale miłością Prawdy. Żyjemy w czasach, gdzie przyszłość należy do ludzi odważnych, sięgających *ad astra*. Chrystus, składając swój boski depozyt Prawdy w Kościele, wcale nie zwolnił wiernych od refleksji nad nią. Heretycy byli wykluczani z Kościoła nie za śmiałość myślenia, ale za niekompletną prawdę. Definicje dogmatyczne nie zamykają pracy teologów. Wprost przeciwnie, stają się one punktem wyjścia do coraz to innych wyjaśnień, jak to wykazuje historia dogmatów. To fakt stwierdzony przez Sobór Watykański. Bowiem depozyt wiary nie jest czymś statycznym i zazdrośnie strzeżonym w swej pierwotnej formie, ale ma nieograniczone możliwości wzrostu homogenicznego; wzrasta zachowując ten sam sens, kierunek. Nie ma granic implikacji. Mogą powstawać coraz to nowe sprecyzowania, pod warunkiem jednak, że nie wprowadzi się żadnej innowacji. Teologia nie może ograniczać się do przypominania tego, co inni o Bogu powiedzieli. Byłby to tylko jakiś „wyższy katechizm", a nie *depositum iuvenescens* według soczystego wyrażenia św. Ireneusza.

Porównanie pod względem rozmiarów *Ewangelii, Listów* św. Pawła i *Summy* św. Tomasza daje wiele do myślenia. Na całokształt bowiem rzeczywistości religijnej składa się: Objawienie, odpowiedź człowieka na tę mowę Bożą i konkretna rzeczywistość doczesna. Religia chrześcijańska jest religią Wcielenia, a nie abstrakcji. Dogmat „żyje" i z wieku na wiek dojrzewa aż do „pełni Chrystusowej". Religia Wcielenia musi nieustannie rzutować Odwieczną Prawdę na zmieniające się tło idei świeckich, doczesnych.

Do historii myśli chrześcijańskiej przeszli nie ci, co się bali wychylić poza istniejące formuły, ale ci, co odważnie wyszli na

pomieścić pacjentów. Alkoholizm i toksykomania stale wzrastają. Liczba rozwodów zwiększa się. Oznaki lęku i nienawiści irracjonalnej dzielą ludzi. I podczas gdy socjologowie i psychologowie zuchwale i naiwnie ufają uniwersalnemu lekowi — nauce, człowiek religijny popada w przeciwny błąd — gubi się w naiwnym upraszczaniu, w którym wiara zatraciła swą cnotę męstwa i stała się niejednokrotnie zwykłą receptą czy zbiorem przepisów na różne niedomagania. Wierni, kapłani, pastorzy, lewici, jak w przypowieści ewangelicznej, idą obojętni drogą, podczas gdy człowiek dzisiejszy, okryty ranami i zrozpaczony, leży na boku drogi, otrzymując wsparcie od obcego przechodnia. Ta bojaźliwa odmowa pomocy, zdaniem pisarzy katolickich, miała rezultaty wprost katastrofalne na początku rewolucji socjalnej ubiegłego stulecia. Sam Papież, Pius XI stwierdził, że wielką tragedią dziewiętnastego wieku była utrata przez Kościół klas pracujących. Miejmy nadzieję, że przyszłe pokolenia nie oskarżą nas o obojętność wobec dzikiej walki o duszę ludzką" (*Troisième Révolution*, Ed. du Seuil, Paris 1955, s. 18).

przeciw otaczającej ich rzeczywistości, dokonując syntezy Objawienia, swej wiary i konkretnych wartości doczesnych. Święty Paweł nie zamknął się w Jerozolimie, ale poszedł do Antiochii, Aten i Rzymu — głównych ośrodków ówczesnej cywilizacji.

Śladem Apostoła pogan poszli tacy, jak Augustyn, Tomasz, Ketteler, Mercier. Oni nie kryli światła pod korcem. I dziś, kiedy Magisterium Kościoła mówi: „*Duce Sancto Thoma*", to wcale nie znaczy, że trzeba poprzestać na tym, czego dokonał ten genialny umysł [7]. „Św. Tomasz — mówi kard. Mercier — ma być nie kamieniem granicznym, ale latarnią". W oparciu o myśl Tomasza trzeba kontynuować Jego wielkie dzieło syntezy: równowagi elementu boskiego i ludzkiego, naturalnego i nadprzyrodzonego, wiary i rozumu, i to zarówno w nauce, jak i w życiu. Nie wolno poprzestawać na banalnych aforyzmach, takich jak: „Rozwiązanie każdego zagadnienia jest wyłącznie problemem moralnym; niech każdy dba o cnotę, a wszystko samo się ułoży; gdyby wszyscy byli dobrymi chrześcijanami, nie byłoby ani wojen, ani konfliktów międzynarodowych", itp. Takie postawienie sprawy sugerowałoby wyeliminowanie czynników ludzkich: ekonomicznych, socjalnych czy politycznych. Szukanie lekarstwa na bolączki doczesne jedynie w coraz to innych nabożeństwach świadczyłoby o płytkim supernaturalizmie [8].

*

Samo przedstawienie prawdy chrześcijańskiej w kategoriach abstrakcyjnych, izolowanych od bieżącego życia, nie posuwa sprawy religii naprzód. Poczynając od Reformacji, skutkiem polemiki z protestantami, położony został nacisk na sformułowanie prawd dogmatycznych. Element dynamiczny („rewolucyjny") prawdy zeszedł niejako na dalszy plan. Wszystkie te formuły są oczywiście potrzebne. Tkwi jednak w tym pewne niebezpieczeństwo od strony psychologicznej, ponieważ niektórym niewierzącym jak i nawet wierzącym może się wydawać, że wiara chrześcijańska to zbiór dogmatów, abstrakcyjnych prawd. Gdy tymczasem polega ona przede wszystkim na najściślejszym i możliwie najpełniejszym

---

[7] O. M. A. Krąpiec O. P. tak sformułował pozycję św. Tomasza w filozofii: „Rozwój filozofii św. Tomasza nie jest zakończony. Raczej dopiero się zaczyna. Jej rzeczywiste osiągnięcia poznawcze zależne są wyłącznie od ludzi, którzy zdobędą się na odwagę myślenia" (por. „Więź", nr 6).

[8] J. Levie S. J. tymi słowy upomina chrześcijan, a szczególnie duchownych: „Patrzmy na świat w świetle doktryny Słowa Wcielonego, a nie poprzez uchylone drzwi zakrystii. Nie ma bowiem nic bardziej szerokiego, jak duch Chrystusowy" (por. *Sous les yeux de l'incroyant*, Desclée de Brouwer, Paris 1944, s. 133).

zjednoczeniu z Osobą Boga-Człowieka, Chrystusa skupiającego w sobie wszystkie dogmaty, prawdy chrześcijańskie.

Ci, co opracowywali formuły dogmatyczne, brali za punkt wyjścia Żywą Prawdę-Boga w Trójcy Jedynego czy szczególniej Osobę Boga Wcielonego, Chrystusa. Formuła rzutowała na Osobę i wtedy miała ona swój głęboki sens. Również Ewangelie nie są traktatem teologicznym, ale „duchem i życiem". Nie tyle przekazują światopogląd, co doznanie religijne. I św. Paweł tą właśnie drogą „doznania religijnego Miłości" prowadził swych wiernych, niczego innego nie pragnąc, jak tylko rozpalić ogień, który Chrystus przyniósł na świat.

Należałoby się zastanowić, czy dzisiejsza metoda nauczania religii (katechizacja) odpowiada tym wymaganiom przekazywania prawdy religijnej? Czy chrześcijanie dzisiejsi spotykają Żywego Chrystusa, czy też Go poznają tak jak każdy inny przedmiot? Pewne jest, że formuły wyuczone pozostają w pamięci na długie lata. W wielu jednak wypadkach, jak doświadczenie wykazuje, chrześcijanin idzie w życie z formułką jak z talizmanem. Religia staje się wtedy werbalizmem, „turniejem słownym". Utrzymywać, że skoro posiada się „czystą" doktrynę, jest się religijnym, byłoby niebezpiecznym złudzeniem [9]. Bóg jest osobą, Którą trzeba nieustannie spotykać.

W świetle tych uwag łatwiej zrozumiemy dość powszechną niechęć do dzisiejszej formy kazań. Ewangelia będzie rzeczywiście dobrą i pożądaną nowiną, o ile potrafi ona znaleźć odpowiedni sposób wyrażania swej treści, właściwy duchowi danej epoki. Terminologia dzisiejszego teologa czy kaznodziei jest często czarną magią dla inteligenta skądinąd wykształconego. Na przykład przemawiający do lekarzy teolog powiedział: „Dusza jest substancją". Nie chciał się z tym zgodzić jeden ze słuchaczy, motywując swą obiekcję tym, że przecież dusza jest bytem duchowym.

NA DRODZE DO WIARY W BOGA „NIEZNANEGO" I CORAZ „WYŻSZEGO"

Słowa, idee, wyobrażenia o Bogu, zaczerpnięte z rzeczywistości doczesnej, są tylko na miarę ludzką, a nie boską. I stąd to każda religia (nie wyłączając chrześcijańskiej) staje wobec niebezpieczeństwa agnostycyzmu i antropomorfizmu. I pomimo stosowania analogii bytu, teologia stwierdza swą ignorancję w stosunku do Boga.

[9] J. Holzner, jeden z najwybitniejszych znawców św. Pawła, w *Autour de Saint Paul*, przekład z niemieckiego, Ed. Alsatia, Colmar-Paris, 1953, s. 203, pisze: „Wyrażenie „Teologia kerygmatyczna było odrzucane i znów przyjmowane na nowo z entuzjazmem. Pewne jest, że nasza teologia doktry-

Jest to jednak szczególna ignorancja, bo *ignorance éclairée*, jak ją nazywa Pénido — agnostycyzm spowodowany nadmiarem światła. Dlatego to św. Tomasz na pytanie: „Kim jest Bóg", mógł odpowiedzieć: *Nescimus*. Teologia jest zaiste paradoksalną nauką, bo uczy o Tym, który jest *cognitus et absconditus*, znany i zarazem nieznany, daleki i bardzo bliski, bliższy mnie, niż ja sam.

W epoce cywilizacji technicznej, kiedy wiele zagadek kosmosu przestaje być tajemnicą, przeżywamy głębiej prawdę sformułowaną przez Sobór Watykański: „Bóg jest niewypowiedzianie wyższy ponad wszystko, co można o Nim pomyśleć". Jest on zawsze czymś „całkiem innym" niż wszystko poza Nim. Wszelkie obrazy wyobrażania Boga zawodzą. Właściwością Boga jest, że nie można niczego z nim porównać.

Dziś szczególnie aktualna jest sprawa nieustannego oczyszczania wyobrażeń Boga. Nie jest to zresztą nic nowego, tylko powrót do dialektyki Ojców Kościoła, którym droga była idea „Boga coraz Wyższego". Umysł ludzki, który opanował ziemię i sięga po przestworza, nie zadowoli się ideą „Boga-żandarma", „Boga-rozdzielcy dóbr doczesnych", „Boga karzącego", „dobrodusznego" itp., co w wielu głowach kiedyś, a może i dziś jeszcze pokutuje.

Oczyściwszy ideę Boga z naleciałości przesadnego antropomorfizmu,w innym świetle spojrzymy na ateizm. Przede wszystkim liczba ateistów na pewno się zmniejszy. Taki np. socjalista Péguy, będąc dzieckiem, przyjmował bez zastrzeżeń to, co mówił jego proboszcz i nauczyciel. Osiągnąwszy dojrzałość umysłową stanął przed dylematem wyboru: Bóg katechizmu z lat dziecinnych czy ateizm nauczycieli? Wybór wypadł na niekorzyść Boga jego wyobraźni, który był niczym innym jak lękiem przed piekłem. Ateizm wydał mu się uosobieniem wolności i postępu społecznego. Później dopiero zrozumiał, że wartości, które ukochał, domagały się wiary w Boga pojętego jako „Ojca nadziei". Czyli wtedy, kiedy nazywał się ateuszem, odrzucał fałszywą ideę Boga, skierowując swe kroki do Boga „Nieznanego", Prawdziwego, którego umysł ludzki ogarnąć nie może.

Wydaje się, że i agnostycznie nastawiony do religii Nehru jest podobnym „ateuszem" [10]. Gdy jednak Péguy wyraża Boga w kate-

---

nalna na nic się nie przyda, będzie motorem na próżno pracującym, jeśli nie będzie na usługach Dobrej Nowiny: będzie niezaaplikowaną wiedzą abstrakcyjną, bryłą złota nie sprzedaną za gotówkę".

[10] Por. „Informations Catholiques Internationales", nr 81; „Widok tego, pisze Nehru, co nazywają religią, albo w każdym razie religią zorganizowaną, w Indiach i gdzie indziej, wzbudzał we mnie wstręt; często ją potępiałem i chciałem ją wymazać z powierzchni ziemi. Religia prawie zawsze oznacza ślepą wiarę i wstecznictwo, dogmatyzm i bigoterię, zabobon, eksploatację i obronę własnych interesów. Wiedziałem jednakże, że poza tym kryło się w niej także coś innego, co odpowiadało głębokim i ustawicznym dążeniom człowieka.

goriach socjalnych, Nehru skłonny jest Go widzieć raczej w perspektywie psychologicznej. Ale tu i tam chodzi o Tego Samego Boga, którego z taką trudnością myśl ludzka pojmuje.

*

Apologetyka wiary chrześcijańskiej już od kilku wieków położyła nacisk w swej argumentacji na cud fizyczny. Jest w tej argumentacji przynajmniej podświadome przekonanie, że w ślad za udowodnionym cudem idzie wiara. Tymczasem psychologia religii wykazuje, że żadna logika nie ma na tyle siły, by przekonać serce ludzkie. Sytuacja jest tego rodzaju, że wielu zamyka z niesmakiem uczone podręczniki apologetyki, zniechęcając się do wiary, a wielu innych Bóg pociąga do Siebie całkiem innymi drogami. Zdaniem angielskiego dominikanina, White'a, św. Tomasz nigdzie nie mówi, że dowody (termin bardzo nieszczęśliwy) na istnienie Boga i inne *praeambula Fidei* są konieczne do zaistnienia aktu wiary. *Quinque viae* usuwają powątpiewanie, które nie idzie w parze z wiarą. Dowody te są potrzebne do wiedzy o wierze, do jej pogłębienia, a nie do samej wiary. Dają rozumowy dowód prawd dostępnych dla umysłu ludzkiego. Są dla Wiary tym, czym natura dla Łaski[11].

Nie można żądać od Wiary chrześcijańskiej dowodu typu przyrodniczego, matematycznego czy nawet metafizycznego. Oczekiwać nadzwyczajności od wyłożonych *Praeambula Fidei* byłoby nieliczeniem się z rzeczywistością psychologiczną. Często bowiem jakieś drobne przeżycie osobiste urasta do racji wystarczającej do wierzenia. Kiedy Maritain w swych dyskusjach z „ateistą" Péguy powoływał się na *Summę* św. Tomasza, ten odpowiadał: „Oddałbym całą *Summę* za jedno *Zdrowaś* czy *Salve Regina*. Twój tomizm jest dla mnie algebrą, w której nic nie znajduję dla mej duszy". Kiedy zapytano niewierzącego lekarza, który badał chorego przed odjazdem do Lourdes, czy uwierzyłby, gdyby ten wrócił uzdrowiony, odpowiedział, że nie wie, że zobaczyłby, zastanowiłby się[12]. Najprawdopodobniej nie

Gdyby było inaczej, to jakim prawem stałaby się ona straszną potęgą i jak mogłaby przynosić pokój i pociechę duszom nękanym niepokojem wewnętrznym".

[11] Człowiekowi, który nie przez dowód rozumowy, ale na tajemniczej drodze ducha odkrył wiarę, a raczej spotkał Chrystusa w Kościele, dowody rozumowe wydają się albo niepotrzebne, albo zbyt oczywiste, ponieważ ma już o tych rzeczach jakąś przedrefleksyjną pewność.

[12] Bohater *Braci Karamazow* tak mówi o tych trudnościach wiary: „Prawdziwy realista, który nie wierzy, zawsze znajdzie w sobie moc i zdolność do przeczenia cudom i choćby nawet stanął przed niewątpliwym faktem, to raczej nie dowierzałby własnym zmysłom, niżby miał przyjąć możliwość cudu. A gdyby nawet przyjął — to jako fakt naturalny, tylko że dotychczas jeszcze nie wy-

uwierzyłby, bo jak mówi Renan, nawet gdyby jakiś cudotwórca przywrócił dziś komuś życie, to wyznaczono by komisję specjalistów i żądano by od niego powtórzenia „eksperymentu", zgodnie z wymogami metody naukowej, pozytywistycznej.

Cuda dzieją się i dziś. Jest nawet cud o „regularnej dokładności" — cud św. Januarego, o którym niedawno rozpisywał się jeden z naszych publicystów. Ożywiająca się krew w pewne dni roku intryguje uczonych, niewierzących, nawet samych katolików. „Obalono szereg hipotez naturalistycznych. Samej rzeczy nie wyjaśniono. Zniechęcono się do dalszych badań"[13]. Pomimo tak nadzwyczajnego i naocznego zjawiska, nie wygląda na to, by miało ono wystarczającą siłę dowodową w stosunku do niewierzących. To zaciekawia i może intryguje.

Sam cud nie nawraca niewierzącego. Cud jest znakiem religijnym chrześcijańskim. Sam ze siebie nie ma pełnej wartości dowodowej. Wartość tę zdobywa przez umieszczenie go w kontekście całego Misterium Chrześcijańskiego, w związku z totalnym moralnym cudem — Chrystusem w Jego Kościele. Wyodrębnianie cudu w samodzielną tezę, izolowanie go od kontekstu religijnego wygląda na nieświadome popełnianie błędu pozytywistycznego.

Chrystianizm bowiem stanowi całość niezwykle spoistą. Nie można go rozbijać na kawałki, jeśli się chce go zrozumieć. Nie zrozumie się Chrystusa-Człowieka, nie uwzględniając jednocześnie Chrystusa-Boga. Sama płaszczyzna historyczna badań Misterium Chrześcijańskiego wydaje się nie do przyjęcia z punktu widzenia psychologii religii i samych zasad chrześcijańskich. Samą techniką naukową nie dojdzie się do spotkania Boga-Człowieka. Oprócz faktu, że Chrystus i chrystianizm należy do historii, jest drugi fakt, nie mniej ważny dla badacza, że są to prawdy religijne. Nie można więc tych prawd religijnych badać na jakimś odcinku tylko metodą racjonalną, wyłączając ich znaczenie religijne. Historyk, który zakładałby, że nie uwierzy, póki nie wyjaśni sobie wszystkich trudności z punktu widzenia naturalnego, nigdy do wiary nie dojdzie. Poprzestanie na stwierdzeniu historycznym, przez które zrówna chrystianizm z każdą inną religią, a Chrystusa uzna za jednego z założycieli religii. Nie będzie widział różnicy między buddyzmem a chrześcijaństwem;

---

tłumaczony. Zaś realista, który wierzy, musi właśnie ze względu na swój realizm bezwarunkowo wierzyć w cud. Apostoł Tomasz twierdził, że nie uwierzy, póki nie zobaczy, zaś ujrzawszy rzekł: »Pan mój i Bóg mój«. Zaliż cud tchnął w niego wiarę? Chyba przeciwnie: uwierzył, ponieważ pragnął wierzyć, a może nawet wierzył już skrycie, w głębi duszy, gdy mówił: »Nie uwierzę, póki nie zobaczę«" (Warszawa 1928, s. 36).

[13] por. T. Breza, *Cud w Neapolu*, w „Nowej Kulturze", nr 17 (474) 1959.

Chrystusem a Buddą. Transcendentne Misterium chrześcijańskie sprowadzi do rzędu zjawisk ludzkich. Sama historia nie jest w stanie udowodnić Prawdy chrześcijańskiej. Nie można bowiem zapominać, że inaczej patrzą na poszczególne argumenty wierzący, a inaczej niewierzący. Pierwsi mają zawsze przed oczyma integralny fakt Chrystusa z całym jego religijnym znaczeniem; Jego doktryną i działalnością duchową w Kościele, który jest jego przedłużeniem. Bóstwo Chrystusa nie może być tylko tezą końcową, ale musi być brane pod uwagę od samego początku badań historycznych. Ten, kogo zaprasza się do odbycia podróży, musi znać jej przeznaczenie, stację końcową. Inaczej — jak mówi Levie — będzie się prowadziło ślepego po omacku od dowodu do dowodu. Jeśli Emerson w Sokratesie, a nie w Chrystusie widział swój ideal, to dlatego, że Chrystusa brał na miarę ludzką. Szukał w Nim tylko ludzkich wartości, takich jak: radość życia, miłość wiedzy, zainteresowanie sztuką itp. Popełnił on zasadniczy błąd metodyczny, bo jedyną świadomość ponadludzką badał w świetle tylko własnej świadomości.

*

Powiedział ktoś: „Jeśli chcesz zostać chrześcijaninem, spróbuj przeżyć jeden dzień tak, jakby Ewangelia była prawdziwa". Prawda Chrystusowa ma to do siebie, że sam umysł teoretycznie i „na zimno" jej nie zgłębi, dopóki nie zacznie się nią żyć. Są bowiem rzeczy, których można się nauczyć tylko przez doświadczenie, przeżycie. Wiara, Nadzieja i Miłość są aktami i przekraczają sferę czysto intelektualną. Żeby więc dojść do „Światłości", trzeba „czynić Prawdę". Nie ma autentycznego szukania Boga bez modlitwy i wysiłku umysłowego. Konieczne jest doznanie i poznanie. Jeśli niewierzący nie ustosunkowuje się do chrystianizmu przynajmniej jako do hipotezy roboczej, nigdy go nie zrozumie.

Wszelka inna metoda byłaby już w swym założeniu ateistyczna, ponieważ czyniłaby z Boga tylko zwykły przedmiot poznania, rzecz bierną, którą chciałoby się zdobyć na sposób magiczny (jak to robił „Stary człowiek" Hemingwaya). Boga traktowałoby się w podobnym wypadku jak jakieś bożyszcze, ograniczając się tylko do jego poznania teoretycznego, wykluczając jednocześnie własny czyn, przez który dopiero (wraz z pomocą Bożą) nawiązuje rozumne stworzenie kontakt ze swym Stwórcą. Taka postawa zaprzeczałaby temu, co chce znaleźć (Blondel).

Ten „eksperyment" wiary chrześcijańskiej nie ma nic wspólnego z eksperymentem stosowanym w naukach doświadczalnych. Jest to coś niezmiernie subtelnego. Udawanie, ciekawość czy fikcja nie

mogą mieć tu miejsca. Komedia, którą chciał odegrać bohater Sartre'a, Goetz, ani jemu się nie udała, ani nie uda się nikomu innemu [14].

P. Van Der Meer de Walcheren pisał przed swym nawróceniem: „Znam Prawdę, ale nie posiadam jej na własność integralną". Prawda ta stała się jego własnością dopiero wtedy, kiedy, jak mówi: „Upadłem jednego dnia na kolana, zrobiłem znak krzyża..., odmówiłem modlitwy, które zaleca Kościół, i od tego dnia zostałem rozbrojony. Poddałem się". Postąpił on tu zgodnie z zaleceniem Chrystusa: „Poznacie Prawdę, jeśli czynić będziecie, co wam powiedziałem". Kto więc chce dojść do Prawdy wiary, nie może poprzestać na oglądaniu jej z daleka, ale musi się od samego początku zaangażować w jakiś sposób po jej stronie, a wtedy ona mu otworzy swe szerokie horyzonty.

Wiara jest rozumiana tylko w wierze.

*

Przeszkodą do wiary jest niewiara wierzących. Religia jak i inne wartości może ulec zniekształceniu. Z tą różnicą, że deformacja religii jest o wiele gorsza niż deformacja innych wartości — *corruptio optimi pessima*. Karty historii religii pogańskich najwyraźniej o tym świadczą. Nie uniknęła tego niebezpieczeństwa i religia chrześcijańska (w sensie religijności, praktyki). Wiarę rozumiemy tutaj w sensie urzeczywistnienia religii, jako jej akt. Pełne i całkowite zaangażowanie się warunkuje autentyczność naszej wiary. Ten akt religii, jakim jest nasza wiara, znajduje swe urzeczywistnienie, wcielając się w takie formy, jak mowa, ceremonie, instytucje itp. W formach tych wiara znajduje swą konkretną egzystencję. W religii autentycznej istnieje ścisły związek między tymi formami a samą religią.

Słabym punktem religii jest to, że nie zawsze upadkowi wiary towarzyszy wyzbycie się form religijnych. Dość często zdarza się, że wiara zanika, a nadal pozostają formy religijne, tworząc namiastkę religii. Taki stan rzeczy nazywamy religią fałszywą. Obraz Boga w takiej religii zostaje odwrócony, ponieważ wszystko zmierza wtedy do ubóstwienia siebie przy zachowaniu form sakralnych.

Jeśli autentyczna religia zwraca się do wszystkich dziedzin życia, pełniąc rolę soli i kwasu ewangelicznego, to fałszywa religia trzyma się na uboczu jako oddzielny sektor życia. Człowiek o takiej religijności żyje w sztucznym i zamkniętym świecie. Ponieważ jednak z konieczności musi się kontaktować z rzeczywistością istnie-

---

[14] Goetz jest bohaterem dramatu Sartre'a *Le Diable et le Bon Dieu*. Świadomie i celowo i udajc on „świętego", by zdobyć zaufanie ludu.

jącą poza nim, dlatego tworzy się w nim jakiś podział osobowości: przeżywa dwa światy, bez żadnej między nimi łączności. Wtedy też rodzi się tendencja nadmiernego mnożenia praktyk niby religijnych. Chce się jak najwięcej powiedzieć zapominając o przestrodze Mistrza o „jednym koniecznym". Wtedy też wylęgają się uczucia fanatyzmu, nienawiści itp.

Nadto moralność i wiara otoczone są pewnymi formami, zwyczajami, konwencjami właściwymi danej epoce. Przyzwyczajenie do tych zdobyczy kulturalno-cywilizacyjnych pociąga za sobą u ludzi mniej wyrobionych religijnie pomieszanie tych doczesnych elementów z samą religią. Wielu żyje nie Prawdą, ale zgubną rutyną i fałszywym spokojem, zapominając o tym, co mówili już wielcy Papieże średniowiecza: że Chrystus powiedział: „Jam jest Prawdą", a nie zwyczajem. Zwyczaj więc nawet najdawniejszy i bardzo powszechny musi ustąpić miejsca Prawdzie. Nie można oglądać się za przeszłością, która przy zmienionych warunkach i przyspieszonym tempie życia byłaby anachronizmem. Życie religijne w podobnym wypadku uległoby zagrożeniu, ponieważ nie znalazłoby punktów oparcia dla swego posłannictwa duchowego. Zbytnie przyglądanie się przyszłości i tęsknota za nią mogłaby zamienić chrześcijan w słup soli, a tym samym doprowadzić do *splendid isolation*.

Nie ma przecież jednej stałej cywilizacji chrześcijańskiej, która by odpowiadała wszystkim czasom. Można mówić tylko o cywilizacji chrześcijańskiej na pewnym określonym odcinku czasu, np. cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza. Najwyższy już czas, by myśleć, mówić o przepojeniu ideałami chrześcijańskimi dzisiejszej cywilizacji technicznej. Trzeba się przyzwyczaić do ujmowania rzeczywistości w kategoriach mentalności współczesnej.

Każda religia, a szczególnie katolicyzm, posiada wielką siłę moralną dla podtrzymania ustroju społecznego. Stąd to w wiekach minionych istniała stała pokusa do wykorzystywania zewnętrznej organizacji religijnej do celów tylko doczesnych. Gorzej nawet, religię wykorzystywano do własnego karierowiczostwa. *Paris vaut une messe* Henryka IV, przechodzącego z kalwinizmu na katolicyzm, jest tego typowym przykładem. Nie nazwiemy chyba też gorliwością religijną interwencji sklepikarza (z czasów wielkiej rewolucji francuskiej) u władz cywilnych w sprawie dzwonów parafialnych. Z chwilą bowiem zakazu Służby Bożej w kościołach umilkły też dzwony wzywające wiernych na sumę. A tym samym zmniejszył się ruch w sklepiku położonym na drodze do kościoła.

Wydaje się, że takie i tym podobne fakty, zadecydowały o tym, że zaczęto jeśli już nie utożsamiać, to przynajmniej stawiać obok siebie dwa całkiem różne pojęcia: tron i ołtarz; mieszczanin i chrześcijanin.

Marks i Freud którym masy ludzkie o niezaspokojonym instynkcie religijnym wystawiły pomnik: „Nieznanemu Bogu", obydwaj cierpieli z powodu kłamstw i hipokryzji społeczeństwa, w którego łonie żyli. W swoim *credo*: „Nic jak tylko materia", obok osobistej urazy wyrażali niejednokrotnie słuszny gniew i oburzenie. Szkoda tylko, że Marks zamiast mówić: „Religia jest opium dla ludu", nie powiedział pod adresem niektórych osób klas panujących w tych pierwszych latach uprzemysłowienia Europy: „Hańba dla was, którzy wykorzystujecie religię jako opium dla ludu". Byłby to język godny Izajasza, Leona Bloy czy Bernanosa. Freud zaś nie minąłby się z prawdą, gdyby powiedział do niektórych ze swych pacjentów: „To, co nazywacie religią, jest faktycznie newrozą", zamiast: „Religia jest newrozą" [15].

*

Problem wcielania w życie chrześcijan autentycznej religii jest decydujący w upowszechnianiu wiary chrześcijańskiej. Fakt, że wielu chrześcijan nie postępowało w myśl swych zasad, zawsze osłabiał argumentację chrześcijańską. Na Kościół, który, jak mówi Sobór Watykański, jest ustawicznym moralnym cudem, patrzy się zbyt powierzchownie i po ludzku. Stąd to dla wielu niedostrzegalny jest Jego wielki skarb świętości wewnętrznej. Błędy popełnione przez jednego otrzymują więcej rozgłosu niż ukryta świętość całych setek dusz. Nierzadko jeden czy drugi nietakt duszpasterza wystarcza, by sobie urobić na całe życie sąd o Kościele.

Kiedyś, szczególnie w okresie pozytywizmu, uczeni stronili od religii, doszukując się rozdźwięku między wiarą a wiedzą. Domagali się oni argumentów „naukowych", jak to wtedy było w modzie. Ostatnia wojna i najnowsze odkrycia naukowe spowodowały nawrócenie na katolicyzm wielu uczonych, zarówno innowierców jak i ateistów. A. Carrel zwierza się w swym *Dzienniku*, że łatwo przyjmuje to, czego Kościół naucza, ponieważ nie widzi sprzeczności między wiarą a prawdziwą nauką. Zaś K. Stern, psychiatra, nawrócony z judaizmu na katolicyzm, zdecydowanie zbija zarzuty tych, co np. skłonni są utrzymywać, jakoby Pascal zmarł przedwcześnie skutkiem wewnętrznych konfliktów, widząc sprzeczności między wiarą a wiedzą. Uważa, że jest wprost przeciwnie: częstsze i poważniejsze konflikty wewnętrzne zdarzają się u uczonych niewierzących [16].

Sam jednakże Stern musiał stoczyć długą i ostrą walkę wewnętrzną, zanim zdecydował się na chrzest. Odkładanie jego decyzji

[15] por. K. Stern, *La Troisième Révolution*, dz. cyt., s. 142.

[16] por. autobiografię Sterna: *Le Buisson ardent*, Ed. du Seuil, Paris 1951, w której obszernie opisuje trudności swego nawrócenia.

ostatecznej powodowały nie argumenty naukowe, ale postępowanie chrześcijan. Wypowiedzi pewnych duchownych w sensie antysemickim, a szczególnie masowe morderstwa Żydów, dokonywane przez ludzi, którzy w jego opinii uchodzili za chrześcijan, utrudniały mu uznanie bóstwa Chrystusa. I za każdym razem, ilekroć znajomi katolicy wspominali mu o chrzcie i chrześcijaństwie, miał chęć naśladować pewnego rabina, który w podobnej sytuacji spoglądał przez okno i mówił, że nie widzi, by się coś zmieniło w życiu chrześcijan. Dopiero przypadkowo wysłuchane kazanie kardynała Faulhabera w obronie wartości religijnej Starego Testamentu, a następnie przekonanie się, że hitlerowcy nie są chrześcijanami, usunęły przeszkody na drodze do wiary temu znakomitemu uczonemu.

Na podobne przeszkody napotykał w swej drodze do Damaszku wspomniany już Charles Péguy. Gdy przybył on z Orleanu do Paryża, zastał strajk robotników. Bez wahania podpisuje listę subskrypcyjną na korzyść strajkujących. Prasa klerykalna, jak to się wtedy mówiło, opowiedziała się po stronie właścicieli. Ta postawa przedstawicieli religii tak zirytowała młodego socjalistę, że zaprzestał uczęszczać na nabożeństwa do kościoła. Jako socjalista nie mógł się pogodzić z myślą, by „ziemia była obozem skazańców". Solidaryzował się z pokrzywdzonymi.

Ciekawe jest, że Péguy w tym okresie swego „ateizmu" nie zerwał kontaktu ze swoim księdzem prefektem. Kochał go za jego delikatność i dyskrecję. Widział w nim podświadomie, jak mówi jego biograf Tharaud, swą wiarę, której pozornie się wyrzekał. Był on dla niego wcieleniem idei katolickich, które podawał mu kiedyś kategoryczny ton katechizmu. Prefekt ten był dla niego serdecznym przyjacielem, a nie urzędowym wykładowcą katechizmu. Péguy kochał go za wartości prawdziwie chrześcijańskie, które odkrywał w jego postępowaniu. Bo w tym świecie, jaki sobie wyimaginował Péguy, każda idea miała swój konkretny kształt. Religią dla niego była konkretna osoba prefekta [17].

*

Péguy zbliżał się do wiary, w miarę jak odkrywał tożsamość wartości chrześcijańskich z wartościami socjalnymi, które uważał za najwyższe. Jest bowiem prawdą psychologiczną, że człowiek zmienia swój światopogląd czy religię w miarę jak w nowoprzyjętych wartościach dostrzega swe dawne, udoskonalone ideały. Stern odkrył w chrystianizmie „nowy, pełny judaizm". Zrozumiał, że idea

---

[17] por. Tharaud, *Notre cher Péguy*, dz. cyt.

[18] por. autobiografię: *Par-delà l'Est et l'Ouest*, Ed. Casterman, 1956.

monoteistyczna, tak zazdrośnie strzeżona w Starym Testamencie, znalazła swe pełne rozwinięcie w chrześcijaństwie. Podobną drogą dochodził do wiary chrześcijańskiej Dr John Wu, jeden z najbardzej wykształconych ludzi Dalekiego Wschodu. Ten egzotyczny dyplomata po przeczytaniu życiorysu św. Teresy z Lisieux orzekł, że jeśli ta książka jest wyrazem katolicyzmu, nie widzi żadnej przeszkody, która by stała na drodze do przyjęcia przez niego wiary chrześcijańskiej. Dojrzał tam bowiem syntezę różnych krańcowości: pokory i odwagi, wolności i dyscypliny, radości i cierpienia, obowiązku i miłości, tężyzny i uczucia, łaski i natury, mądrości i szaleństwa, bogactwa i ubóstwa, elementu społecznego i indywidualnego. W św. Teresie znalazł syntezę serca Buddy, cnót Konfucjusza i kontemplacji filozoficznej Lao Tse.

*

Dzieje Królestwa Bożego na ziemi wykazują, że natura i Łaska nie przeciwstawiają się sobie (*sunt ordinatae*). Łaska nie działa od zewnątrz na podobieństwo różdżki czarodziejskiej, ale posługuje się tym, w co natura wyposażyła człowieka. I św. Tomasz, który tak akcentował różnicę między porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym, uznaje że istnieje podstawa do relacji między nimi poprzez *potentia oboedientialis*, dzięki której zachodzi harmonia między tym, co jest niższe, a wyższe. Toteż powiedzenie *Gratia supponit naturam* („Łaska zakłada naturę") stało się aksjomatem w doktrynie chrześcijańskiej. Gdyby się nie uwzględniło tych organicznych powiązań między naturą i Łaską, to historia Kościoła byłaby jednym szeregiem przypadków.

Bóg napełnia swymi dobrami serca tych, którzy tego usilnie pragną. Chrystus przyszedł na świat po długich latach oczekiwania, kiedy nadeszła „pełnia czasów", kiedy ludzkość najgoręcej pragnęła zbawienia. Ekonomia działania Bożego jest taka, że przychodzi On zawsze do człowieka w samą porę, nigdy ani za wcześnie, ani za późno. Bóg wybiera najodpowiedniejszy czas swych „nawiedzin", to znaczy wtedy, kiedy człowiek najbardziej Boga pożąda. To przygotowanie i nastawienie podmiotu (które dokonuje się przecież też dzięki pomocy Bożej) sprawia, że przeżycia nadprzyrodzone (np. Objawienia) stają się podejrzane dla tych, dla których wszystko jest psychologią (Stern).

Jeśli ignorant nie ma chęci do nauki, nie pomoże mu samo spotkanie się z mędrcem. Ten, kto niedomaga pod względem duchowym, dotąd nie uzna Boskiego Lekarza, dopóki za wszelką cenę nie zapragnie być uzdrowionym. Bóg stwarza człowieka bez niego, ale nie zbawia go bez niego.

Jeśli św. Paweł zdołał zaszczepić szybko, wprost cudownie, Chrystusa w świecie grecko-rzymskim, to dlatego między innymi, że świat ten był spragniony zbawienia, co wyraził Macedończyk w widzeniu Pawłowym [19]. Przez niego dusza grecka wołała o Chrystusa. Ta idea przygotowania świata antycznego do przyjęcia Ewangelii (*Praeparatio Evangelica*) odgrywała wielką rolę w myśli apologetycznej pierwszych wieków chrześcijaństwa. Rozsiana po całym świecie prawda znalazła, według Ojców Kościoła, swe ukoronowanie w Chrystusie jako „Logosie totalnym". Stąd to jeszcze w epoce baroku mówiono o Chrystusie jako o „prawdziwym Orfeuszu" „Ulissesie" itp. I nie przypadkiem na suficie Kaplicy Sykstyńskiej obok proroków Starego Testamentu znajdują się i Sybille pogańskie. Jedna z nich wraz z Dawidem dotrwała do naszych czasów w *Dies irae... teste David cum Sybilla.*

Dzisiaj, w epoce cywilizacji technicznej i zarazem w epoce wielkiego kryzysu religijności, problem dyspozycji naturalnych jest szczególnie aktualny i nie może być spychany na dalszy plan. Samo rozsiewanie prawdy ewangelicznej w twardych sercach bynajmniej nie rozwiązuje problemu religijnego. Chrzest masowy i na pewnego rodzaju „komendę", jak historia wykazuje, wcześniej lub później wywoływał pogańską reakcję. Ten pierwszy i zasadniczy Sakrament, przyjęty bez odpowiednich dyspozycji ze strony podmiotu, nie gwarantuje życia autentycznie chrześcijańskiego. Chrzest niemowląt jest wielkim misterium. Ma on swój głęboki sens w rodzinach prawdziwie katolickich, gdzie dziecko dorastając, przez praktykę życia chrześcijańskiego, za przykładem rodziców i starszego rodzeństwa uświadamia sobie i potwierdza swoje zobowiązania Sakramentu przyjętego w dzieciństwie. Wielce niebezpieczna i wprost tragiczna jest sytuacja Chrztu tych dzieci, które są pozbawione atmosfery życia religijnego, skutkiem obojętności religijnej swych rodziców. Stąd np. we Francji problem chrztu dzieci rodziców obojętnych religijnie stał się problemem niezwykle palącym. Bo i jak może duszpasterz ze spokojnym sumieniem przyjmować przyrzeczenie wierności zasadom Kościoła, dane na Chrzcie, od dzieci przystępujących do pierwszej Komunii, jeśli z doświadczenia wie, że w następną niedzielę żadne z nich nie przyjdzie na Mszę świętą.

Problem dyspozycji naturalnych, przygotowania, pragnienia Łaski jest nie mniej ważny i w przyjmowaniu innych Sakramentów. Te nadprzyrodzone praktyki są dobre i skuteczne, ale muszą odpowiadać wewnętrznemu pragnieniu. Szczere pragnienie Łaski wcześniej czy później doprowadzi do praktyki. A przeciwnie, praktyka bez pragnienia, bez wewnętrznego ożywienia, staje się

[19] por. *Dz. Ap.*, 16, 6—11.

czymś monstrualnym. Niebezpieczeństwo to zawsze grozi wiernym krajów o tradycji chrześcijańskiej. Bez urobienia wewnętrznego odpowiedzialności chrześcijańskiej wszelkie przepisy i praktyki religijne zatracą szybko swój sens właściwy. „Dlatego też — jak mówi Holzner — misja św. Pawła w Kościele nie została zakończona. Nie na darmo stoi on obok św. Piotra z księgą i mieczem ognistym Ducha. W każdym bowiem człowieku, nie wyłączając chrześcijanina, faryzeusz nie przestał pokazywać końca swego nosa" [20]. I dziś chrześcijanie okazują przesadną tendencję do poprawiania innych zamiast siebie w pierwszym rzędzie. Niektórzy podobni są do Apostoła Piotra w Ogrodzie Oliwnym, który zamiast spełnić zalecenie Mistrza i modlić się, przechodzi do akcji na widok pojawiającego się nieprzyjaciela, odcinając ucho żołnierzowi. Chrystus musi ponosić konsekwencje tej, jakże często naiwnej, agresywności. Dziś bardziej niż kiedy indziej słuszne jest zdanie, że rozszerzanie się Królestwa Bożego na ziemi pozostaje w prostym stosunku do wierności chrześcijan swoim zobowiązaniom. Sprawa Boga zależy od ich osobistego wysiłku.

Dla wierzącego problem ateizmu będzie zawsze misterium, tak jak dla ateisty wiara jest innym misterium. Trzeba spróbować zrozumieć jeden drugiego. Chrystus, a po nim św. Paweł są w tym względzie dla nas drogowskazami, jeśli chodzi o wyszukiwanie wspólnego mianownika. Przy studni Jakubowej tym wspólnym mianownikiem, który pozwolił nawiązać kontakt Boskiego Mistrza z pięciokrotnie rozwiedzioną Samarytanką, było pragnienie czystej, orzeźwiającej wody. Zaś tęsknota Ateńczyków za „Bogiem Nieznanym" ułatwiła św. Pawłowi Jego misję ewangelizacji.

Starożytni nie mylili się, kiedy mówili, że człowiek jest istotą, która chce widzieć Boga. Ludzie dwudziestego wieku nie mniej są spragnieni tego widoku, niż ich starsi bracia Ateńczycy. Tragizm obecnych czasów jak i dawnych zdaje się polegać na tym, że oddaje się cześć „Bogu Nieznanemu", Który staje przed ludźmi w coraz to innej postaci. Pomimo że dzisiejszy człowiek przywdziewa tajemniczą zbroję, by nie dopuścić do siebie Prawdziwego Światła, to jednak widnieją w tej zbroi przynajmniej dwie szczeliny, przez które to światło może przeniknąć: ukochanie dobra w różnej postaci (np. praca dla innych) oraz nuda, niedosyt, pustka wewnętrzna. Kto prawdziwie kocha niższe dobro, nie podobna, by odtrącił Dobro Wyższe; chwytając promienie słoneczne, nie można nienawidzić Słońca. Kto zaś czuje niedosyt i nudę, pokazuje tym samym, że brak w duszy jego Nieskończoności, że dusza jego jest już opróżniona z fałszywych bożków i szuka prawdziwego Boga.

---

[20] por. J. Holzner, *Autour de Saint Paul*, Alsatia 1953, s. 193.

Pewnie że to odnajdywanie Boga Prawdziwego jest dziś bardziej skomplikowane niż kiedy indziej, choćby ze względu na chorą psychikę człowieka powojennego w okresie kosmicznego zagrożenia. Wzrastająca na całym świecie ilość psychonerwic budzi powszechny niepokój. I dla religii jest to dziś jedno z największych niebezpieczeństw. Człowiek dotknięty psychonerwicą nie dojdzie do dojrzałości w życiu religijnym. Regresja, infantylizm życia religijnego są dziś zjawiskiem niezwykle niepokojącym. Niektórzy psychologowie religii twierdzą, że to, co dziś często nazywamy utratą wiary, to właściwie pokazanie, że tej wiary wcale nie było. Był tylko jakiś mglisty światopogląd, a nie autentyczne doznanie religijne. Bo, jak mówi Mauriac: „Ci, którzy Boga odrzucają, naprawdę nie posiadali Go nigdy".

Ks. Piotr Miros MIC

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

VITTORINO VERONESE O RÓŻNICACH WŚRÓD KATOLIKÓW

„Wiek dwudziesty, który uczynił wspólnym świat, gdzie żyjemy, i jego wielkie problemy, uprzytomnił nam z niezwykłą ostrością konieczność solidarności [1]. Stąd między innymi nasze dążenie do odbudowania jedności wiary. Jednocześnie jednak, właśnie ten sam wiek uświadomił nam, jak nigdy przedtem, różnice wśród katolików.

A oto drugi paradoks naszej epoki: świadomość różnic wśród katolików przychodzi w chwili, kiedy nie istnieją — mówiąc ściśle — podziały doktrynalne. Widmo schizmy opuściło nas, jak się wydaje, na dobre: nie powiodły się ostatnio żadne próby utworzenia kościołów narodowych.

O cóż więc chodzi? Określiłbym to tak: chodzi o to, aby nasza jedność w wierze była istotnie jednością w miłości. Na to jednak trzeba być głęboko świadomym dwu faktów jednocześnie, i to faktów na pozór sprzecznych: naszej j e d n o ś c i (która nie oznacza bynajmniej, że jesteśmy jednakowi) oraz r ó ż n i c między nami (które nigdy nie powinny degenerować się w rozłamy).

Różnice między nami są faktem oczywistym, tak oczywistym, że nie trzeba wielkiej filozofii, by podać liczne ich przykłady. Są to więc:

Różnice naturalne — fizyczne lub intelektualne.

Różnice pochodzenia, czyli cała różnorodność ras, krajów i klas społecznych, do których należymy i których geografia, historia i kultura wywiera na nas niewątpliwy wpływ. Różnice tego rodzaju są oczywiście wspólnym losem całej ludzkości. My katolicy jednakże musimy mieć tu szczególnie jasny punkt widzenia, nie chodzi bowiem o to, abyśmy byli jednością m i m o wszystkich tych różnic, lecz jednością p o p r z e z n i e, a nawet z a i c h p o ś r e d n i c t w e m. Jasne jest, że postulat taki określa w sposób bardzo konkretny charakter naszego apostolatu i że musimy przeto mieć go stale na uwadze. Dlatego właśnie lubię powracać do terminu »geo-apostolat«: zawiera on już w sobie uznanie

[1] Vittorino Veronese, obecny Dyrektor Generalny UNESCO, jest wybitnym działaczem włoskiej Akcji Katolickiej i *Pax Romana*. Tekst niniejszy stanowi fragment przemówienia wygłoszonego na Kongresie *Pax Romana* w Rzymie, w r. 1957.

faktu istnienia wewnątrz Kościoła rozmaitych zbiorowości o własnym, specyficznym obliczu, a także uznanie wpływu geografii i etnologii na oblicze współczesnego katolicyzmu.

Są jeszcze jednak inne różnice między nami. Są różnice wykształcenia... nie jest słusznie twierdzić, że istnieje »inny« katolicyzm dla biednych, a inny dla bogatych: jest natomiast niewątpliwe, że wykształcenie, uwarunkowane przecie często właśnie stanem materialnym, nie jest bez wpływu na styl religijności.

Różnice stanu cywilnego, różnice zawodów: jest między nami duchowieństwo i laikat, są ludzie wolni i są małżeństwa. Nikt nie może ganić różnorodności ludzkich powołań: wszystkie są godziwe. A przecież i one również wpływają na psychologię, nadają określone akcenty postawom ludzkim, nakładają odmienne typy zobowiązań.

Można by mnożyć przykłady, lecz chyba nie warto. Te, które wymieniłem, pozwalają już stwierdzić jedno: im wyżej w hierarchii wartości stawiamy sprawy, które nas dzielą, tym łatwiej różnica może przerodzić się w podział. Tu więc właśnie leży trudność obiektywna: nasza jedność bowiem, która nie tylko »znosi« różnorodność, lecz powiedziałbym — wzbogaca się nią i nawet jej potrzebuje, ponosi szkody, nieraz nie do naprawienia, wskutek podziałów i rywalizacji. Podziały te zaś powodują czasem właśnie ludzie najszczerzej przekonani, że sprawa, o którą im chodzi, jest ze wszystkich najważniejsza.

Jest jednak także inny porządek różnic między nami, ważniejszy, jak mi się wydaje. Mam tu na myśli różnice wyborów, różnice decyzji, których wymaga od człowieka, z samej racji jego wolności, każda chwila życia.

Aktem takiego wolnego wyboru jest naturalnie nasza wiara. Przez sam fakt jej przyjęcia, przyjmujemy też pewną dyscyplinę, dyscyplinę Kościoła, który jest naszym przewodnikiem w życiu religijnym. Ale życie ziemskie, ale nasze wybory wśród niezliczonych, złożonych spraw TEGO świata? Zapewne: wiara oświeca nas tu również i prowadzi. Ale są całe dziedziny ludzkiej działalności, co do których nie istnieje jakiś przepis wiążący i jedyny. W granicach moralności chrześcijańskiej — a są to często granice bardzo szerokie — i w granicach dyscypliny Kościoła możemy więc, a nawet nieustannie niemal musimy wybierać.

Na tle tych właśnie wyborów zarysowują się dziś dwie grupy postaw o odmiennym profilu duchowym: na wszystkich szerokościach geograficznych odnaleźć więc można typ „pionierów", których porywa śmiałość myśli i czynu, pociągają trudności, nęci nawet — ryzyko. Wszędzie też są i ci, którzy nawet w sprawach ducha cenią wygodę i bezpieczeństwo. Są wśród nas tacy, którzy — wszędzie i zawsze — biorą w ręce inicjatywę, i są tacy, którzy — wszędzie i zawsze — wolą być prowadzeni. Są ci, których ponosi wojowniczy temperament, i ci, którzy tak kochają po-

kój, że gotowi są dlań na wszelkie ofiary. Są »aktywiści« i są miłośnicy kontemplacji. Są ci, co wierzą święcie w dobrodziejstwa organizacji, i są skrajni indywidualiści. Są optymiści i pesymiści.

Któż z nas nie zna katolików, których niezmiernie niepokoi nasza przyszłość, którzy widzą moc niebezpieczeństw w nas i wkoło nas? A przecie są i tacy, których zadowala bezsprzeczny postęp Kościoła i którzy dostrzegają przede wszystkim pozytywne wyniki naszych wysiłków. »Ci którzy noszą w sobie niepokój i ci którzy go nie noszą...«

Są katolicy, którzy mówią zawsze »my« — nie w sensie *pluralis majestatis*, lecz by podkreślić odrębność swoją i swojej grupy w masie innych ludzi. Są tacy, którzy z trudem i pokorą próbują sprostać życiem swym uczuciem religijnym, i tacy, którzy dorzucają łatwo do wygód życia — słodycze uczuciowej religijności.

Klasyfikacja taka jest może zbyt ostra, zbyt karykaturalna? Spójrzmy więc na inne podziały. Słyszy się ciągle o lewicy i prawicy katolickiej. Czymże są jednak te nazwy jeśli nie »ostrą« może i konwencjonalną lecz nie pozbawioną przecie podstaw klasyfikacją »według wyborów«? Znamy przecież zjawisko konformizmu — ów stan ducha, który wyraża się rezygnacją z wszelkiej inicjatywy i gotowością podporządkowania się ustalonemu porządkowi bezkrytycznie i bezwarunkowo. Znamy też naszych »panikarzy«, którzy — jak gęsi kapitolińskie — bez przerwy wzniecają alarm, oskarżając hałaśliwie tych wszystkich spośród swych współwyznawców, którzy — ich zdaniem — narażają Kościół na straszliwe niebezpieczeństwa.

W którym punkcie jednak różnice mogą zacząć przeradzać się w rozbieżności i kiedy jedność zasadnicza, jedność miłości, może być przez te rozbieżności zagrożona? Pierwszy sygnał niebezpieczeństwa ma miejsce wtedy — odpowiem — kiedy zaczynamy lubować się nadmiernie w wymienionych tu »etykietkach«: gdy zaczynamy podciągać skwapliwie samych siebie lub — co gorsza — naszych braci pod »kategorie« katolicyzmu. Kiedy już zaczynamy także być przekonani, że wszyscy, którzy myślą inaczej niż my — są w błędzie z punktu widzenia naszej religii — to już jest niewątpliwie sygnał drugi.

W czym leży wobec tego nasza jedność? W tym przede wszystkim, co jest istotą naszego życia: w chrześcijaństwie. Fausto Montanari, jeden z najwybitniejszych działaczy włoskiej Katolickiej Federacji Uniwersyteckiej, pisał niedawno, że »ten, ktoośmiela się sądzić, nie zrozumiał widać jeszcze, czym jest w istocie postawa religijna, której nauczał Chrystus. Nie jest ona bowiem postawą posiadania, ale postawą dawania«. W tej postawie właśnie, w tym duchu, jest jedność chrześcijaństwa. Gdybyśmy umieli być jej wierni, wierni do końca, wszystkie różnice i wybory w ramach katolicyzmu byłyby zawsze bogactwem — nigdy klęską. »W domu Ojca mego jest mieszkań wiele« — powiedział

Chrystus. Wiele jest także mieszkań w Kościele. Wiedział o tym święty Paweł i wiedział święty Augustyn, który zostawił nam nawet piękną, wiecznie żywą radę, jak zachować jedność »mieszkań wielu«: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*".

mg

OD DRZWI DO DRZWI

W ostatnich latach zachodnie społeczności katolickie uświadamiają sobie coraz wyraźniej konieczność nawiązywania kontaktów osobistych także z ludźmi, którzy nie chodzą do kościoła bądź dlatego, że odeszli od katolicyzmu, bądź dlatego, że nigdy go nie znali. Zarówno katolicy Francji, których tradycje apostolatu są niezmiernie bogate, jak Ameryki Północnej, a ostatnio także Wielkiej Brytanii prowadzą więc akcje zwane „od drzwi do drzwi". Polegają one na odwiedzaniu wszystkich bez wyjątku mieszkańców danej dzielnicy, miasta czy nawet Stanu (jak w wypadku Stanu Indiana w USA) w celu po pierwsze zorientowania się w liczbie katolików oraz w faktycznych postawach ludzi niewierzących, po drugie zaś udzielenia tym ostatnim pewnych informacji o katolicyzmie, których, żyjąc poza wspólnotą Kościoła, nie mogli uzyskać.

Te zasadnicze i powszechne założenia akcji „od drzwi do drzwi" nie oddają jednak jeszcze bynajmniej ani jej ducha i charakteru, ani też metod działania. Jest rzeczą niezmiernie interesującą, jak głęboko duch i metody „Krucjaty Dusz" w USA różnią się od francuskich „misji przedmieścia" i jak — z kolei — próbuje rozwiązać u siebie te zagadnienia kompromisowa i rozważna W. Brytania, której katolicy zdecydowali się dopiero w bieżącym roku na eksperyment tego rodzaju.

Aby dać czytelnikom polskim pewne pojęcie o tych ciekawych doświadczeniach zachodnich, najlepiej chyba sięgnąć wprost do źródeł: do sprawozdań z konkretnych akcji we Francji i w Ameryce. W wypadku Anglii nie rozporządzamy jeszcze takimi sprawozdaniami, możemy jedynie stwierdzić, na podstawie planów opracowywanych tej wiosny w Liverpool, że katolicy tamtejsi zdają się poszukiwać takich form działania, które łączyłyby w sobie elementy francuskie i amerykańskie.

FRANCJA

„La Revue de l'Action Populaire" zamieściła w roku 1956 szczegółowe sprawozdanie zakonnika, który spędził cztery lata jako stały misjonarz ubogiej i zdechrystianizowanej dzielnicy ruder i slumsów pewnego przemysłowego miasta. Poznał on osobiście około 1300 rodzin, czyli przeszło 3 500 mieszkańców „swego" przedmieścia. Zaledwie 180 mężczyzn

„chodziło do kościoła". Wraz z kobietami i dziećmi odsetek „niedzielnych" oraz praktykujących stale katolików wynosił łącznie 8,4%.

Ksiądz-misjonarz odwiedzał każdą rodzinę przeciętnie sześć razy w ciągu roku, czyli codziennie odbywać musiał najmniej dwadzieścia odwiedzin, i to przeważnie w godzinach popołudniowych i wieczornych, kiedy ludzie wracali już z pracy. Celem akcji nie było tu więc tylko jednorazowe nawiązanie kontaktu dla zaproponowania ludziom bliższego poznania katolicyzmu, lecz próba zainicjowania „wspólnoty parafii" w znacznie szerszym sensie, niż to zwykle rozumiemy. Chodziło o wspólnotę obejmującą w jakiś sposób również niewierzących, i to takich także, u których nie można było liczyć, według żadnych ludzkich przewidywań, na zmianę stanowiska.

W sprawozdaniu zamieszczonym w „Revue de l'Action Populaire" misjonarz francuski opisuje najpierw swoje pierwsze wrażenia oraz pewne typowe reakcje ludzi, których odwiedzał, zaś w dalszych częściach analizuje rezultaty swej pracy oraz podaje wnioski. A oto fragmenty tego sprawozdania:

„Zanim nawet zdołałem nawiązać zwykłe, sąsiedzkie znajomości, zacząłem poznawać atmosferę życia tych ludzi, która była może kluczem precyzyjniejszym niż ich zdawkowe lub żartobliwe słowa. Nieustanne upokorzenia przeludnionych mieszkań, rozpaczliwa, zapiekła pasja sąsiedzkich nienawiści, kłótnie o podział opłat za gaz i światło, odór brudu, potraw, niemytych schodów (bo KTO ma je myć dla „innych"?), publiczne kuchnie, publiczne ustępy, publiczna — nieomal — miłość, klęska osobista, wstyd, nawet — śmierć. Różnice zarobkowe, na pozór przecie nikłe, różnice sposobów wychowywania dzieci, różnice ubrania nawet — wszystko to prowadzi do kłótni i do nienawiści w życiu, którego same warunki sprawiają, że człowiek człowiekowi jest — krzywdą. Nie rozmawia się latami z sąsiadem zza ściany (»bliźni«...). Na każdym piętrze te same wciąż »sensacje«: donosy na komisariat, anonimy, obraźliwe napisy, »pyskówki« sądowe, intrygi i podejrzenia.

...Cóż mówią ci ludzie do księdza? Powiedzmy sobie otwarcie: nawet od tych, którzy nie są nieżyczliwi, którzy są rozmowni, dzieli nas mur. Mur »pieniędzy« i mur »zawodu księdza«.

...Pierwszą rzeczą, która nastąpiła, kiedy tylko zacząłem swe odwiedziny, była reakcja katolików praktykujących. Wysłano »rekonesans« do parafii. »Był u nas jakiś ksiądz, nawet miły, ale wcale nie chce pieniędzy. Więc czy to aby rzeczywiście jest ksiądz i czy można go przyjmować?«.

A oto najczęstsze uwagi moich rozmówców: »Niech ksiądz będzie dobrej myśli: da się na pewno odłożyć sobie coś niecoś w naszej parafii«... »Więc był ksiądz nauczycielem i dopiero mając 27 lat zdecydował się

ksiądz zmienić zawód? No, to naprawdę ciekawe. Nigdy bym nie przypuszczał, że to się opłaca. Miejmy nadzieję, że się ksiądz nie przerachował...«

I refleksje o samym zawodzie księdza: »Dawniej ksiądz to była jakaś świętość, ale dzisiaj — musicie się z tym pogodzić — ksiądz to taki sam człowiek jak wszyscy. Dziwny zawód, ale cóż, nic nie mówię: wszystkie zawody na coś potrzebne...« » — Więc brat księdza miał prymicję? A co to znaczy: prymicja? Ach, jak to — został także księdzem?! Rodzony brat? Mój Boże, i cóż ci biedni rodzice zawinili...« »— Naturalnie, niech ksiądz przyjdzie kiedy chce. Nie żebyśmy chodzili do kościoła, ale z wami to zawsze lepiej być dobrze. Nic nie wiadomo, ostatecznie...« »— I ja też byłem w czasie wojny w obozie koncentracyjnym. Wyobrażałem sobie wtedy, że już po wyzwoleniu to będzie na dobre koniec z religią. Ostatecznie — to wszystko w sam raz dobre na średniowiecze, ale dziś? Co prawda teraz, jak widzę takich rozgarniętych facetów, jak ksiądz, co gotowi są gonić po wszystkich piętrach, to myślę sobie nieraz, że kto wie, może to wszystko i pociągnie jeszcze z pięćdziesiąt lat...«

...Cóż jednak dały te wizyty? Z początku — proste przyzwyczajenie. »Gdzież to się ksiądz podziewa«, pytano, jeśli nie było mnie przez parę dni. »Wcale się ksiądz nie pokazuje«. Niektórzy polubili chyba nawet nasze pogawędki. »Ksiądz nas zaniedbuje« — mówili. »Już z miesiąc ksiądz nie zaglądał«. Byłem już naturalnie najlepszym znawcą dzielnicy. Starałem się więc podkreślić, w moich plotkach tę czy inną inicjatywę wzajemnej pomocy, czyjś bezinteresowny, ludzki gest, jakąś uwagę, która dawała do myślenia. Inny typ ploteczek i skandalików wymagał naturalnie dużej ıezerwy. Dawałem oczywiście do zrozumienia, że jestem *au courant* (w tym przecież leżał także mój *prestige*!), ale z zasady nie powtarzałem niczego, co mi opowiadano. Ludzie zresztą zdawali się to pochwalać. »Daj spokój — mówili nieraz kiedy ktoś naprzykrzał się pytaniami. To już sekret księdza. Ksiądz nie może roznosić plotek«.

W niektórych wypadkach ta »przyjazna znajomość« doprowadzała po jakimś czasie do wymiany zdań na tematy bardziej zasadnicze. Mówiło się o polityce i ekonomii, o małżeństwie czy o kwestiach społecznych. Innym rezultatem naszych kontaktów był wyraźnie rosnący niepokój wielu indyferentów, czy cyników — ludzi żyjących z dnia na dzień i zadowolonych dotąd z takiego życia. Czasem doprowadzał on do pytań wprost, do decyzji spojrzenia w oczy katolicyzmowi. Tak jednakże bywało rzadko. Najczęściej był to tylko »niepokój«, nic więcej, nawet jeszcze nie świadoma chęć rewizji czy przemyśleń. Na tym tle jednak zarysowywała się już wyraźnie u wielu ludzi »granica dostępności«. Niepokój powodował więc nieraz nie tylko rezerwę i unikanie kontaktów, ale nawet ochłodzenie się początkowej sympatii. Występowały reakcje obronne. Co raz częściej jakąś celną nieraz uwagą dawano mi do zrozumienia

że Kościół i katolicy nie są w »brutalnej rzeczywistości« bynajmniej tym, czym sugeruję oto, że są. »Sugestie« moje były naturalnie wyłącznie pośrednie: tylko obecność, styl życia, sposób myślenia... Ale rozumiano to doskonale i — opierano się. Ludzie nie chcieli przemyśleć swego życia, nie chcieli rewaloryzować go, chcieli natomiast — mieć spokój. Tutaj leżała — granica dostępności. Jako ksiądz nie mogłem już — czy nie umiałem — zrobić nic więcej.

...Wnioski? Jestem dziś pewien tego bardziej niż kiedykolwiek: wszelka akcja misyjna, jakakolwiek by była, »akcja od drzwi do drzwi«, czy też inna, pozostanie uboga i w dużym stopniu bezradna, dopóki wszyscy księża dzielnicy nie staną się świadomą wspólnego celu i przygotowaną na niewdzięczny trud ekipą kapłańską, i dopóki nie zgromadzą wokół siebie równie świadomych i równie ofiarnych ekip świeckich. ...Nawet gdybyśmy mieli masy naprawdę świętych księży, ludzie będą mówili — skądinąd słusznie — »cóż, ksiądz: to jego zawód być świętym«. Bez apostolatu świeckich nie możemy więc dać środowiskom zdechrystianizowanym tego, o co najbardziej chodzi: świadectwa ludzi takich, jak wszyscy ludzie. Świadectwa życia uwikłanego we wszystkie sprawy codziennego dnia. Świadectwa, które nie jest już »zawodem«, lecz jest sposobem życia w każdym zawodzie. Czy trzeba czekać? I na co mamy czekać jeszcze?"

STANY ZJEDNOCZONE

Amerykańska „Krucjata Dusz" odbyła się po raz pierwszy w roku 1955 w stanie Indiana i w niektórych diecezjach Stanu Louisiana. Bodźcem bezpośrednim, który skłonił tamtejszą Hierarchię do jej zorganizowania, były wyniki ankiety miesięcznika „Catholic Digest". Ankieta owa wykazała, że 59% protestantów świeckich Stanów Zjednoczonych „próbowało i próbuje przyciągnąć nowych członków do swego kościoła", podczas gdy wśród katolików zaledwie 28% stwierdza, że czynili lub czynią takie wysiłki. List Episkopatu podkreślił z całym naciskiem ów „bolesny fakt, że 72% katolików nie próbowało nigdy podzielić się z nikim skarbem swej wiary".

A oto fragmenty sprawozdania z „Krucjaty Dusz", która nastąpiła jeszcze w tym samym roku. Zamieścił je amerykański tygodnik katolicki „Our Sunday Visitor". („Gość Niedzielny").

„...Odpowiadając na apel Hierarchii zgłosiło się 32 tysiące ochotników świeckich. Poświęcili oni w sumie na akcję »od drzwi do drzwi« 512000 godzin, co w przeliczeniu na przeciętne stawki zarobkowe wynosi przeszło milion dolarów. Każdy z ochotników zaopatrzony został w dwa podręczniki (»Krucjata Dusz« i »Apostolat Milionów«) wyjaśniające cel akcji i technikę podejścia. Podręczniki zostały przestudiowane na specjalnych kursach w czasie miesiąca przygotowania do »Krucjaty«. W tym samym

czasie zarządzono we wszystkich szkołach, klasztorach i kościołach Stanu specjalne modlitwy i nowenny w intencji Krucjaty.

Na samą akcję odwiedzin ochotnicy zostali zaopatrzeni w 30 tysięcy egzemplarzy książki »Powróć do domu« (do wręczenia katolikom niepraktykującym) i w 300 tysięcy egzemplarzy popularnych wykładów o katolicyzmie pt. »Jak znaleźć Kościół Chrystusa«, które wręczano niekatolikom. Materiałów informacyjnych było zresztą znacznie więcej i każdy z działaczy »Krucjaty« miał ze sobą zapas dużych kopert z rozdzielonymi już książkami i broszurami.

...Instrukcja praktyczna dla uczestników akcji zawierała punkty następujące: Odwiedzić należy każde mieszkanie. Odwiedzający powinni pracować dwójkami. Zweryfikować zawartość koperty przed jej wręczeniem. Ubrać się elegancko: wygląd jest bardzo ważny! Być uprzejmym, serdecznym, ujmującym. Wizyty mają być krótkie. Nie dyskutować o religii. Nie denerwować wierzących protestantów. W razie nieprzychylnego przyjęcia odejść spokojnie, nie robiąc żadnych uwag. Wszystkich, którzy okażą zainteresowanie katolicyzmem lub zaczną zadawać pytania, należy skierować do Ośrodka Informacji, który czynny jest dwa razy w tygodniu w każdej parafii Stanu Indiana".

Jakież wyniki dała amerykańska „Krucjata"? „Our Sunday Visitor" podaje przykładowo dane z jednej typowej parafii Saint Patrick. 210 ochotników odwiedziło 2336 rodzin, 851 rodzin byli to katolicy praktykujący. 83 rodziny odeszły od katolicyzmu. 1030 należało do innych kościołów, a 372 deklarowało bezwyznaniowość. W czasie „Krucjaty" 356 rodzin zgłosiło chęć i gotowość zapoznania się bliżej z katolicyzmem. Pierwsza grupa, składająca się z 39 rodzin została od razu zaproszona do parafii, dokąd uczestnicy akcji odstawili ją swoimi samochodami. Członków grupy powitali u progu kościoła księża i wykładowcy Ośrodka Informacyjnego, a następnie oprowadzono ich po samym kościele wyjaśniając znaczenie poszczególnych elementów architektury, obrazów i przedmiotów kultu. Na zakończenie odbył się w sali parafialnej wspólny podwieczorek. Podobne spotkania zapoznawcze organizowane były z każdą grupą rodzin we wszystkich parafiach Stanu. Kierownikom „kursów informacyjnych", które były następnie prowadzone, rozesłano 11 tysięcy egzemplarzy specjalnie opracowanej wersji katechizmu dla konwertytów.

Reakcje Amerykanów były równie charakterystyczne i odrębne od reakcji francuskich, jak sama „technika" akcji. Mówili oni na przykład: „Wydawało mi się zawsze, że katolicy trzymają się osobno i że są bardzo z siebie zadowoleni. Ale teraz widzę, że im na mnie rzeczywiście zależy i że będzie im przyjemnie, jeśli wezmę udział w ich nabożeństwie. Zrobię to naturalnie z przyjemnością". Albo też: „Nie przypuszczałem nawet, że doczekam takiego dnia, kiedy ci zarozumiali katolicy sami przyjdą do

mnie z wizytą i jeszcze zawiozą mnie własnym samochodem do swojej parafii! To chyba bardzo słuszne, co robicie, ludzie powinni czuć, że o nich dbacie. Każdy zresztą posłucha chętnie waszego zdania, bo takie dziwne rzeczy słyszy się zawsze o tym waszym Rzymie!"

We wszystkich parafiach Stanu Indiana liczba kandydatów na „kursy informacyjne", którzy zgłosili się po „Krucjacie", przekroczyła najbardziej nawet optymistyczne przewidywania. Również wielu katolików niepraktykujących powróciło do parafii, kiedy — jak stwierdził jeden z nich — „przekonali się, że parafii naprawdę o nich chodzi".

„Akcja nasza — oświadczył powieściopisarz katolicki M. R. Sullivan, który osobiście brał udział w „Krucjacie" — pozwoliła nam odkryć rewelacyjny fakt, o którym wielu z nas nie miało pojęcia: mnóstwo ludzi, którzy nie chodzą do kościoła, przyjdzie tam chętnie, jeśli zaprosi się ich serdecznie i umiejętnie i jeśli przekonają się, że zależy nam na nich rzeczywiście".

mg

DROGA DO ŚWIATŁA

(CLIVE STAPLES LEWIS)

Zarys roli C. S. Lewisa[1] jako myśliciela warto zacząć od jego sylwetki jako człowieka, bo jest to osobowość daleka od postaw abstrakcyjnych, chłodnych, niezaangażowanych, jakie zwykliśmy kojarzyć z „intelektualistami". A przecież — jest to „intelektualista" w każdym calu.

Na katedrze uniwersyteckiej jak i w rozmowie prywatnej cechuje go ten sam temperament reagowania, mocny głos, dramatyczność ujęcia. Profesor Lewis jest człowiekiem ŻYWYM w szerokim sensie tego pojęcia, wydaje się wcieleniem słów, że posłannictwo (w które uwierzył tak późno) przyniesione było, aby ludzie „życie mieli i obficiej mieli".

Do szczególnie uderzających rysów jego osobowości należy głęboko zakorzeniony personalizm: szczery i niezachwiany szacunek, wszędzie i zawsze, dla osoby ludzkiej i spontaniczny odruch buntu przeciw wszystkiemu, co ją obraża lub chociażby niweluje. Źródłem tego szacunku jest niezwykle ostra świadomość duchowej godności człowieka. Jest znamienne, że Lewisa, którego kapitał erudycji jest zadziwiający, fascynują najbardziej te fakty historyczne, te postaci, te teksty, które ukazują, jak europejska kultura rosła w służbie owej godności. Ostre *veto* wobec wszystkiego, co jej zagraża w nowoczesnej cywilizacji, czyni z Lewisa tradycjonalistę, choć nie sądzę, by był on również konserwa-

[1] Czytelnicy „Znaku" poznali swego czasu próbki fascynującego pióra tego autora czytając wyjątki z *Listów starego diabła do młodego* (nr 12 z 1948 r.).

tystą. Zrozumiałym wyrazem takiego nastawienia jest przywiązanie do starych angielskich uczelni, z ich systemem indywidualnej opieki nad studentem; jakże typowym oxfordczykiem jest C. S. Lewis, choć katedrę od kilku lat piastuje w Cambridge.

Dorzuciłbym jeszcze jeden rys jego personalizmu, zrozumiały u mediewisty, choć mniej oczywisty u anglikanina: jest nim antypurytanizm Lewisa, współgrający zresztą świetnie z jego żywym temperamentem. Lewis przyjmuje całego człowieka (nie taka to może łatwa sprawa, jak by się mogło wydawać!), a więc człowieka z jego materią, z jego cielesnością. Przyjmuje i — mówi o tym bez ogródek. Przyjmuje także, ba, — broni! — człowieka z jego tęsknotą. Lewis to apologeta romantyzmu i marzenia, świadom zresztą, jak są staroświeckie i zwodnicze: bo też w życiu chodzi o to, aby ludzka tęsknota do szczęścia przestała znajdować sobie nieadekwatne cele. *Irrequietum cor nostrum.*

Parę słów o książkach: jest ich wiele i dzielą się wyraźnie na kategorie:

1. Prace naukowe: Największy ciężar gatunkowy ma tu kapitalna historia literatury angielskiej XVI w., wydana w serii *Oxford History of English Literature*. Daje ona obraz olbrzymiej wiedzy pisarza, która nigdy nie przygniata go ani nie odbiera mu świeżości spojrzenia. Jeszcze głośniejsze jest jednak studium alegorii w literaturze zachodniej do Renesansu (*The Allegory of Love*) — rodzaj bestsellera naukowego, jedno z najbardziej znanych dzieł literatury humanistycznej ostatniego ćwierćwiecza. Znajdujemy tu znów pulsujące, autentyczne przeżycie problematyki dawniejszych form literackich (tu — średniowiecznych), przeżycie oddane z przejrzystością godną najlepszych tradycji francuskich. Przy tej okazji warto powtórzyć jeszcze raz, że nauka u Lewisa nigdy nie jest sucha, angażuje żywo jego osobiste zainteresowania (przy jednoczesnym trafnym wyczuciu zainteresowań czytelnika): wszak to w swojej własnej twórczości Lewis próbuje wskrzesić alegorię. Istnieje wreszcie wiele pomniejszych prac naukowych, których nie byłoby celu tu wymieniać.

2. „Twórczość literacka w służbie przekonań": Takiej twórczości bywa wiele nawet u pisarzy uważających się przede wszystkim za artystów, lecz dla Lewisa „służba przekonaniom" jest trzonem pisarstwa. Na różne sposoby głosi on swoje poglądy posługując się formą beletrystyczną. Raz bywa to alegoria, w której fantastyczne przygody i obrazy ukazują duchową eneidę współczesnego sceptyka (*Pilgrim's Regress* „Odwrót pielgrzyma"). Kiedy indziej odnajdujemy stary chwyt literacki snu-wizji, wykorzystany dla polemiki ze współczesnym indyferentyzmem na temat perspektyw eschatologicznych, i dla krytyki typu mentalności, który odcina człowieka od tych perspektyw (*The Great Divorce*). W czasie wojny C. S. Lewis porywa olbrzymie kręgi czytelników

sławnymi *Listami starego diabła do młodego*, ryzykując rzadki eksperyment „długodystansowej" ironii literackiej. *Screwtape Letters* są krótkim podręcznikiem życia wewnętrznego, pisanym rzekomo przez Kogoś, kto je chce zrujnować. Nawiasem mówiąc i dla tego pomysłu literackiego nie trudno znaleźć średniowieczną parentelę: piśmiennictwo łacińskie wieków średnich zawiera wiele dziękczynnych listów szatana do występnych prałatów, itp.

3. *Science Fiction* Lewisa jest właściwie odmianą poprzedniej kategorii. Należy tu między innymi trylogia fantastyczno-naukowa *Out of a Silent Planet* („Z cichej planety"), *Perelandra*, *This Hideous Strenght* („Ohydna moc"). Opisy podróży międzyplanetarnych poruszają nie tylko wyobraźnię, lecz również spekulację filozoficzną na temat ludzkiej osoby czy rządzących kosmosem praw o nie tylko fizycznej naturze.

4. Szkice popularyzacyjne zaznajamiają szerokie kręgi z podobnymi sprawami co opowiadania czy alegorie, ale „mową wprost". Są to pogadanki radiowe na temat światopoglądu chrześcijańskiego, bezkonkurencyjne w swej przejrzystości. Zrozumienie współczesnych ludzi niewierzących, do których tak długo sam należał, wyczucie ich mentalności przydało się Lewisowi bardzo. Inna rzecz, że jest to też po prostu cecha wszelkiej autentycznej inteligencji: umiejętność wniknięcia w każdy punkt widzenia. Pomost rzucony tu przez Lewisa dobrze działa: od jednego końca otwarty jest szeroko dla każdego przechodnia, od drugiego wmurowany solidnie w grunt centralnych tez chrześcijaństwa, głęboko zrozumianych i przeżytych. Należą tu zbiorki *Right and Wrong as the Clue to the Meaning of the Universe* („Zło i dobro jako klucz sensu Wszechświata"), *Christian Behaviour* („Zachowanie chrześcijańskie") i *Beyond Personality* („Poza granicami osobowości"), zebrane w tomik *Mere Christianity* („Po prostu chrześcijaństwo").

5. Rozprawy apologetyczne. Do tej kategorii można zaliczyć obszerniejsze prace na tematy bardziej szczegółowe, jak *Miracles* (jedyna książka Lewisa wydana dotąd w Polsce: *Cudy*, Pax 1959) i *Problem of Pain* ("Problem cierpienia"), podejmująca to prastare zagadnienie z delikatnością, odwagą i głębią.

6. Literatura dziecięca. Lewis nie zapomniał o dzieciach. Prowadzi je do krainy baśni i przygód, która otwiera się tuż za ścianą ich pokoju, jak w *Alicji w Krainie Czarów* Carrolla. Kraina ta ma swoje osobne miano: Narnia i jest zamieszkana przez symboliczne zwierzęta z dobrotliwym i mądrym lwem Aslanem na czele. Jeśli wspomnimy, że uważnemu dorosłemu czytelnikowi lew Aslan musi przypomnieć lwa Judy, jasne się stanie, że i tu za fantastyczną akcją fabularną kryje się wewnętrzny ład człowieka służącego prawdzie. *Tales of Narnia* („Baśnie z krainy Narnia") stanowią wielką serię dziecinnych książek Lewisa.

7. Historię swej duchowej wędrówki opowiedział Lewis w autobio-

tystą. Zrozumiałym wyrazem takiego nastawienia jest przywiązanie do starych angielskich uczelni, z ich systemem indywidualnej opieki nad studentem; jakże typowym oxfordczykiem jest C. S. Lewis, choć katedrę od kilku lat piastuje w Cambridge.

Dorzuciłbym jeszcze jeden rys jego personalizmu, zrozumiały u mediewisty, choć mniej oczywisty u anglikanina: jest nim antypurytanizm Lewisa, współgrający zresztą świetnie z jego żywym temperamentem. Lewis przyjmuje całego człowieka (nie taka to może łatwa sprawa, jak by się mogło wydawać!), a więc człowieka z jego materią, z jego cielesnością. Przyjmuje i — mówi o tym bez ogródek. Przyjmuje także, ba, — broni! — człowieka z jego tęsknotą. Lewis to apologeta romantyzmu i marzenia, świadom zresztą, jak są staroświeckie i zwodnicze: bo też w życiu chodzi o to, aby ludzka tęsknota do szczęścia przestała znajdować sobie nieadekwatne cele. *Irrequietum cor nostrum.*

Parę słów o książkach: jest ich wiele i dzielą się wyraźnie na kategorie:

1. Prace naukowe: Największy ciężar gatunkowy ma tu kapitalna historia literatury angielskiej XVI w., wydana w serii *Oxford History of English Literature*. Daje ona obraz olbrzymiej wiedzy pisarza, która nigdy nie przygniata go ani nie odbiera mu świeżości spojrzenia. Jeszcze głośniejsze jest jednak studium alegorii w literaturze zachodniej do Renesansu (*The Allegory of Love*) — rodzaj bestsellera naukowego, jedno z najbardziej znanych dzieł literatury humanistycznej ostatniego ćwierćwiecza. Znajdujemy tu znów pulsujące, autentyczne przeżycie problematyki dawniejszych form literackich (tu — średniowiecznych), przeżycie oddane z przejrzystością godną najlepszych tradycji francuskich. Przy tej okazji warto powtórzyć jeszcze raz, że nauka u Lewisa nigdy nie jest sucha, angażuje żywo jego osobiste zainteresowania (przy jednoczesnym trafnym wyczuciu zainteresowań czytelnika): wszak to w swojej własnej twórczości Lewis próbuje wskrzesić alegorię. Istnieje wreszcie wiele pomniejszych prac naukowych, których nie byłoby celu tu wymieniać.

2. „Twórczość literacka w służbie przekonań": Takiej twórczości bywa wiele nawet u pisarzy uważających się przede wszystkim za artystów, lecz dla Lewisa „służba przekonaniom" jest trzonem pisarstwa. Na różne sposoby głosi on swoje poglądy posługując się formą beletrystyczną. Raz bywa to alegoria, w której fantastyczne przygody i obrazy ukazują duchową eneidę współczesnego sceptyka (*Pilgrim's Regress* „Odwrót pielgrzyma"). Kiedy indziej odnajdujemy stary chwyt literacki snu-wizji, wykorzystany dla polemiki ze współczesnym indyferentyzmem na temat perspektyw eschatologicznych, i dla krytyki typu mentalności, który odcina człowieka od tych perspektyw (*The Great Divorce*). W czasie wojny C. S. Lewis porywa olbrzymie kręgi czytelników

sławnymi *Listami starego diabła do młodego*, ryzykując rzadki eksperyment „długodystansowej" ironii literackiej. *Screwtape Letters* są krótkim podręcznikiem życia wewnętrznego, pisanym rzekomo przez Kogoś, kto je chce zrujnować. Nawiasem mówiąc i dla tego pomysłu literackiego nie trudno znaleźć średniowieczną parentelę: piśmiennictwo łacińskie wieków średnich zawiera wiele dziękczynnych listów szatana do występnych prałatów, itp.

3. *Science Fiction* Lewisa jest właściwie odmianą poprzedniej kategorii. Należy tu między innymi trylogia fantastyczno-naukowa *Out of a Silent Planet* („Z cichej planety"), *Perelandra, This Hideous Strenght* („Ohydna moc"). Opisy podróży międzyplanetarnych poruszają nie tylko wyobraźnię, lecz również spekulację filozoficzną na temat ludzkiej osoby czy rządzących kosmosem praw o nie tylko fizycznej naturze.

4. Szkice popularyzacyjne zaznajamiają szerokie kręgi z podobnymi sprawami co opowiadania czy alegorie, ale „mową wprost". Są to pogadanki radiowe na temat światopoglądu chrześcijańskiego, bezkonkurencyjne w swej przejrzystości. Zrozumienie współczesnych ludzi niewierzących, do których tak długo sam należał, wyczucie ich mentalności przydało się Lewisowi bardzo. Inna rzecz, że jest to też po prostu cecha wszelkiej autentycznej inteligencji: umiejętność wniknięcia w każdy punkt widzenia. Pomost rzucony tu przez Lewisa dobrze działa: od jednego końca otwarty jest szeroko dla każdego przechodnia, od drugiego wmurowany solidnie w grunt centralnych tez chrześcijaństwa, głęboko zrozumianych i przeżytych. Należą tu zbiorki *Right and Wrong as the Clue to the Meaning of the Universe* („Zło i dobro jako klucz sensu Wszechświata"), *Christian Behaviour* („Zachowanie chrześcijańskie") i *Beyond Personality* („Poza granicami osobowości"), zebrane w tomik *Mere Christianity* („Po prostu chrześcijaństwo").

5. Rozprawy apologetyczne. Do tej kategorii można zaliczyć obszerniejsze prace na tematy bardziej szczegółowe, jak *Miracles* (jedyna książka Lewisa wydana dotąd w Polsce: *Cudy*, Pax 1959) i *Problem of Pain* ("Problem cierpienia"), podejmująca to prastare zagadnienie z delikatnością, odwagą i głębią.

6. Literatura dziecięca. Lewis nie zapomniał o dzieciach. Prowadzi je do krainy baśni i przygód, która otwiera się tuż za ścianą ich pokoju, jak w *Alicji w Krainie Czarów* Carrolla. Kraina ta ma swoje osobne miano: Narnia i jest zamieszkana przez symboliczne zwierzęta z dobrotliwym i mądrym lwem Aslanem na czele. Jeśli wspomnimy, że uważnemu dorosłemu czytelnikowi lew Aslan musi przypomnieć lwa Judy, jasne się stanie, że i tu za fantastyczną akcją fabularną kryje się wewnętrzny ład człowieka służącego prawdzie. *Tales of Narnia* („Baśnie z krainy Narnia") stanowią wielką serię dziecinnych książek Lewisa.

7. Historię swej duchowej wędrówki opowiedział Lewis w autobio-

grafii: *Surprised by Joy* („*Zaskoczony radością*"). Kiedy się próbuje ująć najkrócej jej główny nurt, przychodzi na myśl powiedzenie Marii Winowskiej o ludziach „przyciskanych do muru zmiłowań Pańskich". Bo Lewis widzi wyraźnie dzieje swego życia jako walkę umysłu i ducha chcącego koniecznie zachować bezwzględną niezależność, lecz tracącego kolejno coraz dalsze punkty oparcia. Dopiero w momencie kapitulacji jawi się świadomość, że pułapka zastawiona była przez Łowcę dobrotliwego. Równocześnie odbywa się przewartościowanie poszukiwanej od młodzieńczych lat radości: pozostanie już ona teraz, jako zgoda na porządek stworzony.

A teraz spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jakie miejsce zajmuje Lewis na tle współczesnej sytuacji chrześcijaństwa. Przyjaciel Lewisa, katolik Tolkien, druga wybitna postać Oxfordu, pisze: „udało mi się doprowadzić go do pozycji anglikańskiej, ale nie dalej". Ten więc wpływ wydaje się w życiu Lewisa istotny, w tych granicach oczywiście, o ile jest istotny w tych sprawach wpływ człowieka. Warto wspomnieć tu nawiasowo, że sam Lewis z kolei miał być przyjacielem-przewodnikiem innego konwertyty, który wyprzedził go jednak i jest dziś katolikiem: jest nim Bede Griffiths.

Stwierdzenie przynależności Lewisa do *Church of England*, wspólnoty krytykowanej stale za niejasne stanowisko w wielu sprawach, nie może nam jednak wystarczyć. Spróbujemy wymienić kilka tez, które Lewis przyjmuje. Jako pierwszą trzeba podkreślić tę koncepcję Bóstwa która znajduje się skądinąd poza krańcem ludzkiej spekulacji: Stwórca jest dla angielskiego myśliciela Bogiem Jedynym w Trójcy. To daje już pojęcie, jak dalece Lewis różni się od protestantów, niezmiernie powściągliwych w stosunku do *credo* centralnej chrześcijańskiej tradycji. Bardzo zdecydowana jest jego afirmacja Wcielenia i Odkupienia. Z ich owoców człowiek korzysta, rozwijając w sobie cnoty chrześcijańskie. O tych cnotach umie Lewis mówić szczególnie wnikliwie, rozumiejąc ich sens nadprzyrodzony i doceniając kluczową rolę pokory i miłości. Prowadząc życie chrześcijańskie zdobywa człowiek wieczną nagrodę, odrzucając je — naraża się na wieczną karę. Przez podkreślenie tej ostatniej konsekwencji, wraz z przyjęciem złego ducha jako osobowego nieprzyjaciela porządku miłości, Lewis różni się znowu od niektórych protestantów współczesnych, bardziej mglistych i sentymentalnych.

Na które artykuły *credo* katolickiego Lewis stanowczo by się nie zgodził — trudno wiedzieć, bo jako rzetelny zwolennik zbliżenia między chrześcijańskimi wyznaniami podkreśla usilnie to, co mają wspólnego, a nie to, co je dzieli. Stąd też omówienie jego postaci wiąże się bezpośrednio ze sprawą ruchu ekumenicznego. Jest szczególnie charakterystyczne i ciekawe, że swoje pogadanki *What Christians Believe* („W co

wierzą chrześcijanie" — rozdział wspomnianej już książki: *Mere Christianity*) Lewis rozesłał duchownym reprezentującym cztery wyznania (anglikanie, katolicy, metodyści, prezbiterianie) i co do ogromnej większości tekstu uzyskał ich aprobatę. Jego pragnieniem jest doprowadzić swoich czytelników do wnętrza, jak powiada, „hallu, z którego otwierają się drzwi wiodące do pokoi poszczególnych wyznań". Dalej drogi nie wskazuje, tym bardziej że najwięcej umie powiedzieć właśnie o przejściu od materializmu do podstawowych tez chrześcijaństwa. Skądinąd jest faktem, że w *Church of England* cieszy się dużym prestiżem i bywa zapraszany na liczne narady a także na tradycyjne zjazdy biskupów anglikańskich całego świata, t. zw. *Lambeth Conferences*.

Jak to się dzieje, że umysł tak wysokiej próby, przebywszy mozolną drogę ku chrześcijaństwu, umiejąc tak świetnie docenić wagę wewnętrznych wiązań systemu i wagę ich konsekwencji, umiejąc mówić o katolicyzmie tak pięknie i tak głęboko (jak to widzimy w *Allegory of Love*, VII, III) zatrzymuje się przed jego progiem? Nie naszą rzeczą jest dociekać tego. Bardzo zdrowo jest powiedzieć sobie czasami, że pewne rzeczy muszą pozostać tajemnicą. Rzecz frapująca, że właśnie w katolickim „Month" Lewis ogłosił autobiograficzny wiersz, mówiący choć dyskretnie, o jego jak gdyby przystanku na drodze ku pełnemu światłu.

Łatwo chyba w każdym razie dostrzec, jak cenne jest już z obecnej swej pozycji oddziaływanie tego tak ogromnie wziętego pisarza: właśnie w świecie anglosaskim, w większości swej niekatolickim, dokonuje on swych wstępnych karczowań pojęć, wykorzystując ten właśnie nurt mentalności angielskiej, który skłonny jest (nieraz aż do przesady) szukać zgody między stanowiskami. Nie jest wykluczone, że ten nurt ma jeszcze do odegrania ważną rolę.

Przemysław Mroczkowski

C. S. LEWIS O SOBIE

Czym były lata szkolne dla Lewisa [1], wymownie dowodzi tytuł rozdziału opisującego szkołę początkową — *Concentration Camp*. Wierzyć się nie chce, że internatowa szkółka prywatna, w której autor się uczył przecież już w XX w. (Lewis urodził się w 1898 r.), była tą samą straszną dickensowską szkołą z *Dawida Copperfielda*, z wyrafinowanym znęcaniem się kierownika nad dziećmi, okrutnym biciem na każdym kroku,

[1] Omówiona tu autobiografia C. S. Lewisa nosi tytuł *Surprised by Joy* — dosłownie „Zaskoczony przez Radość". Tekst niniejszy jest częścią obszerniejszej pracy.

lękiem, chłodem, często głodem, nudą i w rezultacie nauką prawie żadną. Polskiemu czytelnikowi-laikowi wyrywa się z ust pytanie: gdzież u licha byli inspektorzy szkolni? Ano, cała rzecz, że ich w Anglii nie ma i że osobliwy system szkolny angielski żadnej kontroli prywatnego szkolnictwa nie przewiduje. Trzeba zaś jeszcze i to wiedzieć, że tzw. *Public Schools* są bodaj bardziej zbliżone do szkół prywatnych aniżeli do państwowych: są to instytucje autonomiczne z niezłomnymi tradycjami, sięgającymi nieraz średniowiecza, własną obyczajowością i specyficznym systemem wychowawczym, który, jak wolno sądzić na podstawie współczesnych publikacji, utrzymał się częściowo aż do dziś i jest na ogół przez Anglików uważany za słuszny i dobry. Otóż Lewis daje wręcz przerażający obraz stosunków panujących w takiej szkole, do której z kolei został oddany, opisanej pod fikcyjną nazwą Wyvern. Typowy ucisk bezbronnych „niższych klas społeczeństwa" przez uprzywilejowaną klasę arystokracji szkolnej, tj. starszych uczniów odznaczających się siłą fizyczną i sukcesami w sporcie, zamienia nieraz życie 13—14-letniego chłopaka w jedno pasmo szykan i udręki. Jest to nadużycie (chyba jednak trudne do uniknięcia) owego systemu *fagging*, polegającego na oddaniu władzy nad młodszymi w ręce starszych uczniów, którzy mają się nimi opiekować, wychowywać ich, ale jednocześnie mają prawo wymagać od nich wszelkich usług osobistych i karać ich na własną rękę. Skutkiem tego była rozpaczliwa „walka o byt", o dostanie się w szeregi klasy panującej albo pozyskanie jej łask. O rozwiniętym na tym tle zjawisku pederastii mówi Lewis całkiem otwarcie: co ładniejszy chłopak usiłował zostać ulubieńcem któregoś z rządzących *Bloods*, by za tę cenę korzystać z przywilejów i uniknąć niedoli będącej udziałem reszty kolegów. I dużo już mówi o atmosferze tej szkoły, jeśli Lewis uważa pederastię jeszcze nie za najgorsze zło, które tam kwitło. Stoi to zresztą w związku z jego poglądem, któremu daje wyraz w innych także swoich książkach, że najgorszym grzechem, wiodącym prosto do piekła, jest nie Zmysłowość lecz Pycha. Platon — powiada — miał rację. Eros, nawet tak upodlony i wykoślawiony, jeszcze nosi w sobie jakieś ślady boskości. Odwraca choć na chwilę myśl i dążenie despoty od własnej ważności i wszechwładzy (o moralnych skutkach dla samych faworytów autor co prawda mówi mniej — a tu już grały rolę jedynie niskie pobudki). Ciekawa rzecz, że stosunki ekonomiczne nie grały w tym społeczeństwie żadnej roli: nie sytuacja materialna rodziców, tylko osiągnięcia w sporcie były momentem decydującym. Autor nie należał do uprzywilejowanych i jedyną jego pociechą była biblioteka szkolna, gdzie działało prawo azylu, o ile biedny „fag" zdołał się tam przemknąć nie zaczepiony (!). A tam — wracał do świata, który od dzieciństwa stanowił jego własne sanktuarium, gdzie był sam na sam z tym, co nazywa *Joy* — właściwie Radością. Ale radością bardzo specjalnego rodzaju,

czymś, co mogłoby być, jak pisze, poczytane nawet za smutek czy żal, tylko że taki, do którego by się człowiek całym sercem wyrywał i wolał go od wszelkich przyjemności. Chyba słowo „zachwyt" a może „tęsknota" w którymś ze swoich odcieni byłoby najbliższe temu doznaniu, którego autor sam nie potrafi dokładnie określić, a które stanowi *Leitmotiv* jego przeżyć: w dzieciństwie będzie to książka o wiewiórce, dająca jakieś niewytłumaczone przeżycie „Jesieni", w wieku chłopięcym nagłe odkrycie poezji i mitologii skandynawskiej. Niezwykła musiała być poetycka wrażliwość i siła wyobraźni tego samotnego i nad wiek rozwiniętego wewnętrznie chłopca, któremu przeczytane przypadkiem wyrazy „Zygfryd" i „Zmierzch Bogów" i wywołane nimi wrażenie bezkresnej dali Atlantyku w bladym blasku północnego lata, w surowej, niedostępnej wzniosłości od razu „zmieniły cały świat". Namiętny zachwyt Walhallą i Eddą zajmuje miejsce zamierającej w tym okresie dziecięcej religijności Lewisa. — „Nie była to — jak pisze — religia, bo nie było w niej wiary ani obowiązków..., ale było coś bardzo podobnego do uwielbienia, rodzaj całkiem bezinteresownego oddania się czemuś tylko dlatego, że było takie a nie inne. Modlitewnik[2] nakazuje nam dziękować Bogu za za Jego wielką chwałę... jakobyśmy byli bardziej obowiązani do wdzięczności za to, czym On jest niż za wszelkie Jego dobrodziejstwa dla nas; tak też czynimy i znajomość Boga polega na zdawaniu sobie sprawy z tego właśnie... Czasem myślę, że prawdziwy Bóg odesłał mnie do nieprawdziwych bogów dla osiągnięcia pewnej zdolności oddawania czci — na ten dzień, kiedy wezwie mnie z powrotem do Siebie". Ale zanim to nastąpiło, w latach szkolnych Lewis utracił wiarę całkowicie i popełnił, jak powiada, jeden z najgorszych czynów w życiu, mianowicie odbył konfirmację i przystąpił do I Komunii nie wierząc, „potępienie swoje jedząc i pijąc"; uczynił tak, bo nie mógł się zdobyć na wytłumaczenie sytuacji ojcu, o którym wiedział, że go nie potrafi zrozumieć. Ale było to już po opuszczeniu Wyvern, w szczęśliwym okresie przygotowywania się do uniwersytetu u inteligentnego, dobrego nauczyciela, kiedy intensywna lektura i studia rozszerzyły ogromnie horyzont myślowy chłopca. I otóż tutaj, w rozdziale XI książki zatytułowanym *Check*, mówi on rzeczy bardzo głębokie o tej swojej *Joy*. Pierwotny namiętny zachwyt dla nordyckiej mitologii, Eddy, Wagnerowskiej muzyki stopniowo zaczął się przeradzać w intelektualne, naukowe zainteresowanie tym światem: chłopiec zdobył, jak powiada, jak na ucznia w tym wieku dość solidną jego znajomość. Jednakże, w miarę wzrastania wiedzy rozkosz zmniejszała się zamiast się zwiększać; „ocknąłem się wreszcie i uświadomiłem sobie, że buduję świątynię, z której bóstwo zniknęło". Moment przejmującej

---

[2] Anglikański *Prayer Book*. Por. słowa *Gloria* w Mszy św.: *gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*.

tęsknoty za światem Północy, który przeżył na samotnej przechadzce w lesie, a który napełnił go niewysłowionym szczęściem („wobec prawdziwej natury zachwytu niedorzecznością jest zwykłe nasze rozróżnianie »pragnienia« i »posiadania«: tu posiadać to pragnąć, a pragnąć to posiadać") — nie chciał powracać. I tu Lewis popełnił ten sam błąd subiektywizmu, który poprzednio zniszczył jego życie religijne; uznał, że szczęście leży we własnym d o z n a n i u, w n a s t r o j u, a nie w czymś obiektywnym, leżącym poza psychiką. Stąd wypłynął drugi błąd: dążenie do wywołania ponownie tego samego nastroju i przeżywania go dla niego samego. Ma się rozumieć, że ciągła introspekcja, ciągła niespokojna obserwacja czy lektura, muzyka, widok natury wywołujące pożądany efekt, tylko przeszkadzały Lewisowi w odradzaniu się momentów zachwytu i unicestwiały je w zarodku. Na ten punkt zasadniczy: na śmiertelny błąd subiektywizmu, za którym kryje się pustka, kładzie Lewis ogromny nacisk i z całą słusznością powiada, że on zmienia religię *into a self-caressing luxury* a miłość *into autoeroticism.* Jednocześnie jednak przekonał się z doświadczenia, że „Tęsknota" nie była tylko przebraniem dla instynktu płciowego; raczej, powiada, jest odwrotnie: instynkt płciowy i wszelkie inne przyjemności są często namiastką Tęsknoty. To ostatnie stwierdzenie jest może bardzo osobiste — Lewis z pewnością nie był naturą zmysłową, intelekt i wyobraźnia dominowały u niego niewątpliwie. Ale obie te władze w tym młodzieńczym okresie stanęły ze sobą w sprzeczności: wyobraźnia wędrowała po morzu mitów i poezji, intelekt trwał w surowym, pesymistycznym racjonalizmie. Prawie wszystko, co chłopiec kochał, było (z wyjątkiem natury) nierealne; prawie cała rzeczywistość wydawała mu się bezwartościowa, odpychająca i okrutna. Mało brakowało, by powiedział z Santayaną, że wszystko, co dobre, jest nierzeczywiste, wszystko, co rzeczywiste, jest złe. Tak głęboki pesymizm w tym wieku jest rzadki, ale nie był to wpływ Santayany, tylko raczej Lukrecjusza, którego czytał: z pesymizmem łączył się materializm, który miał dla Lewisa jedną wielką atrakcyjną cechę — uwalniał go od lęku wszechwiedzy i wszechobecności Boga i pozwalał zachować upragnioną, zazdrośnie strzeżoną samotność wewnętrzną. Jednakże materializmem tym zachwiała z kolei lektura Yeatsa, potem Maeterlincka, przez którego Lewis trafia do teozofii i spirytyzmu; nawet, jak pisze, owładnęła nim namiętność do okultyzmu i magii (zbudzona kiedyś niebacznie w dzieciństwie przez jedną z wychowawczyń) i gdyby był w pobliżu ktoś dorosły zajmujący się magią, znalazłby w nim chciwego wtajemniczeń ucznia. Że jednak nikogo podobnego na szczęście nie było, rezultat był taki, jak pisze autor z humorem, że w dzień okultyzm podważał niezłomność jego materializmu, a po ciemku lęk przed nieznanymi mocami czepiał się materializmu jako obrony. W każdym razie okazało się, że „Zachwytu" w mętnym świecie okultyzmu znaleźć nie można.

Przełomowym momentem w życiu okazała się dla niego lektura książki George Mac Donalda *Phantastes*, która go wprowadziła w świat, gdzie zachwyt istniał jako blask spoczywający na całym codziennym, realnym życiu, ale dopiero znacznie później zrozumiał, że był to blask świętości. A jak mówi w jednym z następnych rozdziałów, młody człowiek, który chce pozostać ateistą, nie może być dosyć ostrożny w wyborze lektury — tyle jest pułapek naokoło!

Wzięty do wojska w czasie I wojny światowej, Lewis zapoznaje się w szpitalu z książkami Chestertona, następnie Bergsona, które dają mu poznać prężność, energię i płodność życia, gdy dotychczas zwracał się raczej ku rzeczom „bladym, dalekim, nikłym". I tak powoli uczy się Lewis inaczej oceniać rzeczywistość. Interesująco opisuje swoje lata oksfordzkie, przyjaciół, namiętne dyskusje światopoglądowe, wstrząs, jakim było przyjęcie przez dwóch najbliższych przyjaciół antropozoficznej doktryny Steinera, która dla niego samego jest już odpychająca; proces pozbywania się „snobizmu chronologicznego", nie dopuszczającego możliwości, że myśl średniowiecza mogłaby nie być „przestarzała". Kierunkiem filozoficznym, panującym podówczas w Oksfordzie, był rozwodniony hegelianizm, idealizm wyznający bezosobowy Byt Absolutny poza zasłoną zmysłów, posiadający wszelką doskonałość, której istoty ludzkie są tylko odblaskiem; ta „quasi-religia" nic nie obiecywała, niczym nie straszyła, niczego nie wymagała, ale dawała jedną wielką rzecz — świadomość tego, że ważniejsze jest istnienie Nieba niż możliwość dostania się do niego: krok bliżej do zrozumienia słów „dzięki Ci składamy za wielką chwałę Twoją", to, co Lewis we wszystkich swoich książkach nieustannie podkreśla — obiektywizm, rzeczywistość.

Ale dopiero gdy się zetknął z chrześcijańskim światopoglądem jednego z przyjaciół, nastąpił głęboki przewrót w jego psychice; stwierdza, że ci autorowie, którzy mieli dla niego najgłębsze znaczenie: Mac Donald, Johnson, Milton, Chesterton, Aischylos, Platon, Wergiliusz byli umysłami religijnymi, co odczuwa jako paradoks; natomiast ci, z którymi powinien byłby sympatyzować całkowicie: Voltaire, Gibbon, Shaw, Wells byli tylko przyjemną lekturą, nie było w nich głębi. Ciekawie brzmi sąd o nich: *they were too simple. The roughness and density of life did not appear in their books* [3].

Fakt, że łaska nie unicestwia natury, tylko ją udoskonala, zdaje się Lewis odczuwać szczególnie intensywnie. Ontologiczne spokrewnienie rzeczywistości z dobrem unaocznia w symbolicznej scence swej fantastycznej opowieści *The Great Divorce*, gdzie rzecz dzieje się na tamtym świecie: jaszczurka będąca ucieleśnieniem żądzy zmysłowej — gdy dusza

[3] „Byli zbyt uproszczeni. W ich książkach nie dostrzegało się surowości ani natężenia życia".

opanowana dotychczas przez jej impulsy i podszepty w rozpaczliwym wysiłku zezwala aniołowi zabić tego kusiciela — nie ginie, tylko nagle przemienia się we wspaniałego, potężnego, złotogrzywego rumaka i unosi swego również przemienionego pana w dal, ku wiekuistemu światłu.

Dalszą swoją drogę ku teizmowi przyrównywa Lewis do kolejnych posunięć szachowych Przeciwnika: są to lektury poetyckie (wśród nich *Hippolytos* Eurypidesa), nowi przyjaciele (wśród nich papista!), momenty rozmyślania. Idealizm nie mógł się ostać zapytaniom, *idealism can be talked and even felt: it cannot be lived*[4]. Próby kontaktu z nieokreślonym „Duchem", które autor starał się nawiązywać, ustępują wreszcie świadomości, że jeśli ów Duch jest realny, to nie może być w owym kontakcie bierny — przeciwnie, inicjatywa musi być po jego stronie. A zatem jedyną postawą możliwą jest modlitwa i pokora, uznanie, że Bóg jest Bogiem i ma prawo do wszystkiego. Cechą może najbardziej godną podziwu u Lewisa jest jego niezwykła uczciwość intelektualna i konsekwencja, która nie pozwala mu odstąpić na krok od nabytego przekonania, mimo całego, jak pisze, najgłębszego oporu wewnętrznego przed uznaniem czyichkolwiek praw do „wtrącania się" w sprawy jego duszy. Przez całe życie chronił zazdrośnie wewnętrzną niezależność; skapitulował, kiedy uznał, że musi, kiedy kazało mu ustąpić nieomylne poczucie rzeczywistości. Ta cześć dla rzeczywistości, czujna trzeźwość, przejawia się na kartach wszystkich jego książek, nawet poprzez zaskakująco bujną fikcję literacką jego powieści fantastycznych.

Krótki rozdział ostatni *The Beginning* zawiera stwierdzenia wielkiej wagi, kwalifikujące poziom tego nawrócenia. Z początku wcale nie zdawał sobie sprawy z jakiegokolwiek bądź powiązania między Bogiem a *Joy*. Na szczęście, pisze, nic go nie przekupiło na wstępie, nie otrzymał żadnych obietnic ani gróźb, nawet mu nie przyszła do głowy nieśmiertelność. Bogu musiało się być posłusznym, gdyż był Bogiem, nie pod naciskiem jakichkolwiek sankcji. Od dawna już poprzez bogów Asgardu nauczył go On, że powinno się czcić coś nie za to, co może uczynić dla nas, ale za to, czym jest samo w sobie. Ujmowanie nieba i piekła nie jako faktu obecności lub nieobecności Boga, lecz jako czegoś substancjalnego, prowadzi do skorumpowania czystości naszych intencji. Nie można dosyć podkreślić ważności tej sprawy, tak przeważnie nie rozumianej, błędnie przedstawianej i dlatego będącej często kamieniem obrazy dla niewierzących obrońców moralności „bezinteresownej".

O ostatnim stadium swego nawrócenia — od teizmu do chrystianizmu — autor może powiedzieć najmniej, bo dla niego — odwrotnie niż bywa zazwyczaj — wiara i modlitwa stały się przejściem od intro-

[4] „O idealizmie można mówić i nawet go odczuwać — nie można go przeżywać".

wersji do ekstrawersji: został „wyzuty z samego siebie". Nie bez humoru opowiada, że „wprawdzie miał sympatię do osób duchownych, tak jak i do niedźwiedzi; ale równie nie miał ochoty być w kościele, jak i w ogrodzie zoologicznym". Zaczął jednak w kościele bywać z poczucia obowiązku, mimo wstrętu do hymnów, organów, dzwonów „i całego tego kramu". Nie to jednak wpłynęło na zbliżenie do chrystianizmu, lecz w dalszym ciągu intelektualne, uczciwe badanie zagadnienia, gdzie religia doszła do dojrzałości, gdzie spełniły się zapowiedzi i obietnice pogaństwa; na co były tylko dwie odpowiedzi: hinduizm albo chrześcijaństwo. Hinduizm jednak nie miał tego posmaku historycznej realności co chrześcijaństwo (autor miał już dostatecznie dużo doświadczenia w krytyce literackiej, by nie poczytywać Ewangelij za mity!).

Definitywny moment uwierzenia w bóstwo Jezusa Chrystusa był przełomowo nagły — ot, pewnego pięknego dnia — ale pozbawiony przeżyć emocjonalnych. Sam fakt był nieskończenie ważniejszy od przeżyć. I ważność jego podkreśla suche, nieefektowne zakończenie książki, w którym Lewis stwierdza, że „Zachwyt" przestał odtąd być dla niego rzeczą istotną, choć przeżywa go nadal częściej i intensywniej niż kiedykolwiek.

Zofia Abramowiczówna

TRUDNOŚCI CHURCH OF ENGLAND

Kościół anglikański, który składa się z kilku grup, różniących się zarówno poglądami religijnymi jak formami kultu, czyni ostatnio wiele wysiłków, by ustalić szeroką bodaj lecz stałą wspólną płaszczyznę teologiczną i liturgiczną. Wysiłki te natrafiają na wiele trudności, gdyż anglikanie, nie uważając orzeczeń swego Kościoła w sprawach wiary i moralności za wiążące *de fide*, opierają się tylko na tradycjach wczesnego chrześcijaństwa. Tradycje te jednak nie dają oczywiście odpowiedzi na wszystkie współczesne pytania. Dokumentem, który w zasadzie winien być powszechnie akceptowany jest „Powszechna Książka do Nabożeństwa" z XVI wieku, tak zwana *Book of Common Prayer*, której autorem był Cranmer, a której wersja obecnie obowiązująca zatwierdzona została przez parlament angielski w roku 1662. Wielu duchownych, szczególnie anglokatolickich, stawia jednak znacznie wyżej wersję z roku 1928, która została przez ówczesny parlament odrzucona po długich sporach i której bardziej protestanckie odłamy *Church of England* zarzucały „tendencje rzymskie". Tendencje te polegały na akcentowaniu w tekstach ceremonii Chrztu, Bierzmowania i Małżeństwa ich sakramentalnego charakteru.

Ostatnio, na tle wysiłków ujednolicenia doktryny i liturgii anglikań-

skiej, dochodzi znowu do sporów na temat *Book of Common Prayer*. Biskup diecezji Southwark usunął nawet niedawno anglo-katolickiego pastora parafii Dobrego Pasterza, który w swych kazaniach i praktyce liturgicznej odbiegał od zatwierdzonych oficjalnie tekstów z roku 1662. Jednocześnie jednak biskup ogłosił sam listę „dopuszczalnych" jego zdaniem „odchyleń" od *Book of Common Prayer*...

O tym, jakie reakcje i nastroje wśród anglikanów, a także wśród ludzi niepraktykujących budzą owe — nieuchronne, jak się wydaje — spory i niekonsekwencje w *Church of England* świadczą bardzo wymownie listy czytelników, zamieszczone w „Manchester Guardian Weekly". Oto fragmenty dwu spomiędzy nich:

„...jak każdy umiarkowany pastor Kościoła Anglikańskiego, powitałbym z radością uzdrowienie i ujednolicenie naszej liturgii. To jednak, co się dzieje u nas ostatnio, może przyprawić człowieka o zdrowych zmysłach o zawrót głowy. Czyż *Church of England* pó to tylko wyzwolił się w XVI wieku spod panowania jednego papieża rzymskiego, aby znaleźć się w XX wieku pod władzą niezliczonych papieży angielskich?

Biskup diecezji Southwark wydaje oto listę »odchyleń«, które »dopuszcza« od wersji *Book of Common Prayer* z roku 1662. Czyżby miał on od królowej i parlamentu pozwolenie na »odchylenia«? Jeśli zaś nie ma, to jak wygląda przysięga posłuszeństwa, którą składał parlamentowi w dniu swego wyświęcenia? Czyżby złamał ją już, tak jak większość naszego duchowieństwa, i ja sam zresztą?

Trzeba chyba świętej naiwności, by nie wiedzieć, że wielu biskupów »woli« dziś »nielegalną formę« bierzmowania z wersji 1928 i »informuje« o tym otwarcie swoje duchowieństwo. Jest też tajemnicą poliszynela, że »nielegalne« ceremonie małżeństwa i chrztu, również według projektu z roku 1928, są dziś regułą, a już nie wyjątkiem. W moim kościele mamy od dawna »nielegalne« bierzmowanie i »nielegalny« chrzest.

Wydaje się rzeczą zupełnie jasną, że już dziś nie da się »zrobić porządku« w kościele za pomocą policjantów. Wyjście jest proste: przetnijmy wreszcie owe zgoła bezbożne więzy, jakie przykuwają nas do państwa. Tylko nieskrępowany, wolny Kościół może rządzić się ładem i zgodą. Trudno: z czegoś zrezygnować trzeba. Niechże biskupi nasi zrezygnują ze swych miejsc w Izbie Lordów. Niech będą mianowani przez *Church of England*. Niech będą ludźmi Kościoła, i tylko Kościoła.

Niższy kler niewątpliwie pragnie ładu. Póki jednak biskupi nasi świecą przykładem nieposłuszeństwa i łamania przysięgi państwowej — my też będziemy sobie dalej papieżykami na naszych własnych parafiach. Sam jestem takim papieżykiem naturalnie i nawet bardzo to sobie chwalę. Niemniej wszyscy jesteśmy gotowi ponieść jakieś ofiary dla wspólnego dobra, jeśli tylko będą szanse, że to jest dobro i że jest wspólne".

*

„...Jestem agnostykiem. Niemniej mam przekonanie, że religie odgrywają niezwykle cenną rolę w życiu ludzkości... Biskup Stockwood oświadczył niedawno że anglo-katolicki pastor parafii Dobrego Pasterza »działał świadomie na szkodę Rodziny Chrystusowej«, czyli na szkodę chrześcijaństwa. Tym samym więc biskup stwierdził, że katolicy i non-konformiści są poza »Rodziną Chrystusową« i działają na jej szkodę. Tymczasem, moim zdaniem, jest sprawą dyskusyjną, czy nawet ateista, który jest wierny moralnym zasadom chrześcijańskim, nie może — w jakimś sensie — być członkiem tej «Rodziny». Jeśli więc cokolwiek jest szkodliwe dla chrześcijaństwa, to, jak sądzę, przede wszystkim wypowiedzi takie, jak samego biskupa Stockwooda i tak liczne dziś niestety podobne wystąpienia. Nieustanne utarczki i rozłamy w kościołach chrześcijańskich napełniają nawet mnie — agnostyka — głębokim smutkiem i rozterką. Jakiż więc musi być ich wpływ na wierzących?"

mg

Résumé

Avant-propos 1221

Depuis quelque dizaines d'années, un désir intense de retrouver l' unité perdue travaille le monde chrétien. Mentionnons en premier lieu le Mouvement Oecuménique rassemblant la majorité des églises protestantes sous l'égide du Conseil Mondial des Églises. Les Eglises orthodoxes prennent, elles aussi, une part active à ce mouvement. Les catholiques voient ces tendances avec beaucoup de compréhension et de sympathie. Tout recémment encore, Sa Sainteté le Pape Jean XXIII, annonçant la convocation du Concile oecuménique, aborda officiellement cette question du retour à l'unité. La décision du Souverain Pontife toucha de façon innattendue la chrétienté entière et fit naître de nouveaux espoirs.

Le Pape y voit en effet un des principaux devoirs de son pontificat. Il y retourne à plusieurs reprises dans ses allocutions et on sait bien la part que donne à ce problème sa première encyclique: „Ad Petri Cathedram".

Il semble cependant que ce retour à l'Unité est encore affaire du temps, tellement sont opposées les positions et considérables les divergences doctrinales. On peut lire dans le présent numéro les articles consacrés à ce sujet par Mr. l'abbé André Zuberbier („Les catholiques et la question de l'Unité des Églises") et le Stanislas Nagy SCJ („Les perspectives de l'Union des Eglises"). Il existe néanmoins plusieurs facteurs militant en faveur de l'Union.

C'est tout d'abord un nouveau climat psychologique. Un pas considérable a été fait en avant pour éliminer les mutuelles défiances et ressentiments, pour faire disparaître les parti-pris et les sentiments de haine. Du côte catholique on laisse tomber les expressions blessantes „hérétiques" et „schismatiques" pour ne parler que de „frères séparés".

„Notre affection se porte aussi vers nos frères séparés — écrivait en novembre 1957 le Pape Pie XII au Cardinal Spellman à l'occasion du cinquantenaire de l'Octave des prières pour le retour à l'Unité — et Nous demandons ardemment que Dieu leur accorde le retour à la maison paternelle qui de droit est aussi la leur".

La dite Octave se célèbre annullement du 18 au 25 janvier. Fait significatif, elle voit maintenant catholiques et protestants réunis prier ensamble afin „que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi". La Congrégation du Saint Office mentionne ces rencontres dans les décrets du décembre 1949 et février 1950.

Signalons encore ici, tant du côté catholique que des représentants des églises réformées et orthodoxes, les déclarations postulant la nécessité „d'aller à la rencontre". Telles sont les paroles du Pape touchant le futur Concile, telles aussi les déclarations et commentaires relatifs au même sujet émanant de plusieurs personnalités des chrétientés séparées.

Un autre facteur favorable à l'Union c'est le dialogue animé et néanmois courtois engagé entre théologiens protestants et orthodoxes d'une part et catholiques de l'autre. Un grand rôle y joue entre autres l'Institut Théologique d'Adam Moehler à Paderborn ainsi que l'Organisation scientifique „Una Sancta". On organise aussi des conférences réunissant en commun catholiques et réformés. Le cardinal Tisserant, dans son interview, bien connu, accordé au journal athénien „Akropolis", souligne le bien fondé de pareils contacts. „Cet effort (en faveur de l'Union), dit-il, consistera, d'après moi, avant tout en rencontres amicales, en de nombreux contacts, en collaboration dans le domaine social et celui de l'action charitative, ainsi qu'en des discussions entre théologiens".

Troisièment, en faveur de l'Union joue chez les chrétiens la conscience toujours plus aigue d'une collaboration indispensable à qui veut réaliser, dans le monde d'aujourd'hui, un apostolat vraiment fructueux. Nous pensons avant tout à l'activité missionaire ainsi qu'à la réchristianisation des masses dans les pays d'Occident.

N'est-ce pas pour les païens un sujet d'étonnement, de découragement, voire de scandale que les mission-

naires en désaccord mutuel et prêchant au nom du Christ des doctrines divergentes? Il est clair que l'évangélisation en souffre. De cela on se rend compte chaque jour davantage.

Per ailleurs, nos pays d'Occident sont atteints d'indifférentisme religieux, le laïcisme et le matérialisme y prédominent pratiquement dans la vie courante. Il s'agit de combattre ce paganisme nouveau et la séparation de la chrétienté en trois camps opposés n'est pas pour faciliter la tâche. Les chrétiens se rendent compte de plus en plus qu'ils sont responsables devant le Christ de cet état de choses et certaines affirmations réitérées du Pape et des cardinaux de la Curie romaine laissent voir que la faute n'est pas seulement du côté des dissidents.

Notons pour finir que le monde contemporain lui aussi tend vers l'unité: tout s' y passe à l'échelle universelle. Ceci n'est pas sans influence sur les chrétiens des différentes confessions.

*

En Pologne les non-catholiques sont relativement peu nombreux (300.000 environ). N'empêche que le futur Concile Oecuménique et les tâches qu'il s'est proposées doivent toucher de près le coeur des fidèles.

Voici ce que dit à ce sujet la lettre pastorale de l'Épiscopat polonais lue dans toutes les églises au début de juillet: „La nostalgie de l'unité est caractéristique de notre époque ainsi que le désir profond d'une vie religieuse à base du catholicisme. De son côte l'Union des Églises répond aux voeux de tous les chrétiens... La décision du Saint Père de convoquer le Concile a trouvé écho auprès de tout l'Épiscopat catholique; les éveques, le clergé et les fidèles de l'Église catholique en Pologne la reçoivent avec joie..." Ensuite, l'Épiscopat polonais prescrit aux prêtres et aux fidèles des prières spéciales à l'intention du prochain Concile oecuménique.

L'Ordinaire du diocèse de Katowice, S. E. Mgr. Adamski, dans se lettre pastorale du mai dernier invite à la prière non seulement les catholiques mais aussi les protestants, les orthodoxes et en général tous les chrétiens vivant en dehors de l'Église.

Soulignons encore ici l'accueil donné par les dissidents et orthodoxes polonais au Mouvement Oecuménique. En

1951 fut crée le Conseil Oecuménique Chrétien, lequel publie un mensuel „Le Bulletin de presse oecuménique". Le numéro de février dernier, fut en grande partie consacré au fait de la convocation du Concile annoncée par le Pape. La réaction a été très positive. Le mensuel rapporte en de larges extraits la déclaration du Saint Siège relative au Concile; il publie ensuite la lettre pastorale écrite par le patriarche ortodoxe de Constantinople à l'occasion du Nouvel-An et qui prône la réunion de la chrétienté.

Disons enfin que les confessions chrétiennes, non catholiques, en Pologne, représentées dans le Conseil Oecuménique Chrétien, prennent part, chaque année. du 18 au 25 janvier, à l'Octave des prières pour l'Unité des chrétiens.

Fait digne d'être rapporté: le 8 mai dernier, Mr. l'abbé André Bardecki donnant à Varsovie, au siége des Intellectuels catholiques, une conférence consacrée au prochain Concile, l'auditoire comptait parmi ses membres quelques ministres acatholiques, entre autres Sigismond Michelis, président du Conseil Oecoménique Chrétien. Au cours de la discussion qui s'ensuivit, le docteur Michelis salua chaleureusement les efforts du Pape régnant en vue de la réunion des chrétiens. Pour finir, tous les assistants récitèrent ensemble le „Notre Père" à l'intention de l'heureuse issue du prochain Concile.

*

Le numéro présent de notre mensuel contient des études, dues entre autres à quelques théologiens catholiques polonais bien connus, consacrées au problème de l'Union, comme à ceux du catholicisme contemporain. En outre, on trouvera ici-même, l'histoire du Mouvement Oecuménique Mondial, retracée par un éminent théologien réformé de Pologne, ainsi qu'un travail de Georges Nowosielski sur les traditions liturgiques dans l'Église orthodoxe.

Nos lectours trouveront donc en ces pages d'amples informations relatives à ce sujet si vital pour les chrétiens. Ce n'est, toutefois, qu'une ébauche. Nous souhaitons qu'elle réponde aux attentes, qu'elle soit pour nos frères séparés le témoignage de notre désir de rencontre.

Nous remettons ce numéro aux mains des lecteurs,

animés d'une conviction profonde qu'il est au plus haut point formatif de familiariser nos fidèles avec les fins que se propose le prochain Concile oecuménique. Les catholiques y puiseront toujours davantage l'esprit de tolérance religieuse, un profond respect pour la vérité et le sentiment d'appartenance à l'Église universelle dont eux aussi portent la responsabilité.

Abbé Wincenty Granat: Sancta Ecclesia Catholica 1226

Le paradoxe de l'Eglise: divine et humaine, invisible et visible — qui est membre de l'Eglise? — la signification de „hors de l'Eglise point de salut" — l'Eglise et le monde — L'unité de l'Eglise — voilà les thèmes principaux analysés par l'auteur.

Abbé Andrzej Zuberbier: Les catholiques et la question de l'unité des Eglises 1243

L'unité d a n s l'Eglise, non pas l'unité d e s églises; mais en même temps — comme le souligne l'auteur avec beaucoup d'insistance — les catholiques doivent, „aller à la rencontre de leurs frères séparés". Ils doivent reconnaître leurs propres fautes ainsi que toute valeur positive et surtout la bonne volonté chez les croyants sincères hors de l'Eglise Catholique.

Oecuméniste: Le mouvement mondial oecuménique 1257

Un représentant de la hiérarchie protestante en Pologne retrace l'histoire du mouvement oecuménique protestant ainsi que le rôle et la structure actuelle du Conseil Oecuménique.

Stanisław Nagy S. C. J.: Les perspectives de l'union des Eglises . 1272

L'auteur analise — avec un optimisme modéré — la disparition de nombre d'obstacles historiques qui jouaient contre l'unité au temps de la Réforme et n'existent plus aujourd'hui: Néanmoins les divergences doctrinales fondamentales semblent — humainement parlant—invincibles et elles se sont accru encore depuis le temps de Luther. Notre éspoir est dans le Christ, Pasteur Universel, et dans cette bonne volonté qui se manifeste aujourd'hui dans tout le monde chrétien.

Stefan Moysa S. J.: A la recherche de l'unité 1289

L'auteur analise l'oeuvre de Maurice Villain: Introduction à l'oecuménisme.

Abbé Czesław Bartnik: Des réflexions sur le protestantisme . . 1300

Les origines du protestantisme. L'analise du protestantisme comme doctrine (ou plutôt doctrines) et comme style de vie religieuse, d'aprés le livre de Louis Bouyer: Du protestantisme à l'Eglise.

Jerzy Nowosielski: Autour de la peinture religieuse de l'Eglise Orientale 1312

La théologie de l'icône dans l'Église orientale, les problèmes que pose la peinture byzantine, telles sont les questions traitées par l'auteur dans le présent essai. L'icône traditionelle, à contenu doctrinal, dépouillée de ses éléments adventices, est née entre le IX-e et le XVI-e s. dans l'Église orthodoxe, et donc sur les territoires relevant directement de Byzance. D'après Nowosielski, l'orthodoxie est le produit de l'assimilation de la Révélation chrétienne par la culture et la mentalité hellénistiques. L'icône sera donc dans la ligne de la peinture si réaliste gréco-romaine, et de ses tendances, si caractéristiques, à donner aux oeuvres d'art un sens sacré. Ceci était étranger au Judaisme comme à la conscience religieuse de l'ancien Égypte, de l'Inde et de Babylone. Il existerait un mystérieux rapport entre le fait de l'Incarnation et l'essor de la spiritualité et de la civilisation hellénistiques. Le mystère du Logos incarné exerça une influence décisive sur la mentalité et la philosophie de cette époque, ce dont témoigne toute la théologie post-apostolique et patristique. Pareillement, cette vérité imprègne la vision artistique, pour trouver sa pleine expression dans la peinture byzantine.

L'Église orthodoxe est nourrie de la culture hellénistique. Et donc la peinture sacrée, ses créations, son rôle pour alimenter la prière contemplative lui sont essentielles. L'icône n'est pas, comme à l'Occident, une simple image, conventionnelle et didactique, mais c'est un signe sacré qui contient et représente une réalité infiniment sainte.

Ce n'est pas d'un coup que la peinture religieuse atteignit ce haut degré d' expression, pour être témoin des expériences religieuses et mystiques. Il fallut d'abord que se fixât la christologie orthodoxe. Le langage discursif s'avéra souvent trop pauvre pour rendre tout le contenu, combien subtil, des concepts théo-

logiques. Ne fallait-il pas se contenter souvent de formulations toutes négatives? Voyez par exemple les quatre „ n o n" de Chalcédoine. On eut donc recours à la vision, si plastique, de la peinture et à son réalisme expressif. De cette façon l'art participa au charisme: mis au service de la Vérité révélée et porteur de son contenu, il contribua à l'élaboration et à la diffusion de la christologie orthodoxe.

L'art sacré est, par conséquent, un élément essentiel de l'orthodoxie. Son essor coïncide avec la fin de la crise iconoclaste. Il faut dire que les conditions furent particulièrement favorables. Qu'on se souvienne seulement des nouvelles tendences ascétiques et mystiques (surtout le Palamisme avec sa doctrine de La Lumière Incréée du Thabor) ainsi que de l'élimination, pour quelques siècles, des influences de la philosophie et théologie scholastiques. Mais celles-ci réapparaissent avec le protestantisme dès la fin du XVI-e siècle, ce qui provoqua une nouvelle crise dans la théologie orthodoxe. L'orthodoxie, néanmoins, réussit à les surmonter et, à partir de la moitié du XIX-e siècle, le culte de l'icône reprend sa place privilégiée. L'auteur met en lumière l'aspect liturgique, eucharistique et ascétique de ce culte. Il en souligne le côté éschatologique et montre sa place dans la contrition du coeur et le retour vers Dieu du pécheur converti. L'auteur suppose en outre que dans le culte public l'icône tient probablement lieu de la glossolalie prophétique de l'Église primitive.

Dans l'ancienne théologie orientale le culte de l'icône prend racine dans la christologie. Au moyen-âge par contre, et dans la théologie moderne, il se justifie par la doctrine de la Hagia Sophia, ce dont témoigne l'iconographie sacrée. On ne peut oublier ici la tradition des portraits de la Vierge peints par Saint Luc, non plus que les tendances de la liturgie orthodoxe et les synthèses doctrinales récentes. La Sagesse éternelle, reflétée en Marie, telle est à présent l'orientation doctrinale. Son relief va toujours grandissant et il semble que là est le point d'appui pour une élaboration théologique du culte de l'icône.

La suite de l'étude traite des normes selon lesquelles se développe la peinture byzantine. Il s'agirait, en l'espèce, de la synthèse du réalisme et impressionisme

antiques avec la vision plastique propre au peintre abstractionniste. Il s'agit donc d'un esprit nouveau qui se sert en partie de formes anciennes mais les change et plie à ses fins. Le monde extérieur et toute sa réalité concrète y sont assumés par la conscience chrétienne. Celle-ci leur donne un sens nouveau, elle y puise abondamment, pour rendre, au moyen de ces éléments matériels, ce qu'elle contemple en esprit. Ce sens spirituel qui dans la peinture antique perçait un peu au hasard et comme par allusions, s'étale dans l'icône sciemment et en plein jour. Elle n'est pas signe conventionnel mais, dans sa réalité expressive, fait toucher au chrétien l'immensité du monde spirituel.

Une seule fois seulement dans l'histoire de l'art — et l'auteur le dit sans ambages — se réalisa si parfaitement la synthèse de l'abstraction et du réalisme. Son apogée est précisément la Renaissance des Paléologues.

*

Jerzy Nowosielski, né en 1923, prend part aux expositions de la peinture moderne à partir de 1945. Tributaire d'abord de l'abstractionnisme il passe ensuite à l'art figuratif. Il reste sous l'influence trés forte de l'icône moyenâgeuse. A partir de 1947 il expose aux Etats-Unis. En 1956 il expose avec d'autres Polonais au XXVIII Biennale international de Venise et en 1959 à celui de Sao Paolo. Il organise des expositions en Pologne au cours des années 1955—1958. Au cours de l'année présente ses toiles font partie de l'exposition de la peinture polonaise à Venise, Genève, Amsterdam et Copenhague. Ses fresques ornent plusieurs églises catholiques et orthodoxes.

Nicolas Gogol: Méditations sur la Divine Liturgie 1329

Les pensées du grand écrivain russe, profondément religieux.

Roger Aubert: L'Eglise anglicane. Les protestants en Amérique . 1331

Deux articles traduits du livre „Les problèmes de l'unité chrétienne" par R. Aubert, professeur à Louvain.

Piotr Miros M. I. C.: Notre examen de conscience avant le Concile 1347

Le niveau de vie spirituelle dans le monde chrétien, à l'heure actuelle, semble être insuffisant, même inquiétant. Un grand nombre de catholiques devient le

scandale public. La question se pose de savoir si l'ancien levain évangélique, tellement puissant autrefois, a perdu sa force de fermentation dans l'époque atomique?

D'après Mgr Sheen, les méthodes actuelles de prédication sont en retard de 50 ans. On s'adresse à l'homme d'une autre époque. On ne se comprend pas. Les prédications et les vies de Saints faites d'une manière „sucrée" sont tournées en ridicule. Ce n'est pas l'Eglise mais un voyageur étranger qui soigne l'homme blessé, jeté à côté de la route.

Toute évasion catholique et „splendid isolation" sont inadmissibles et catastrophiques pour la religion. L'Eglise du Verbe Incarné, de par sa nature, doit être le levain du monde au cours de toute son histoire. Elle possède les valeurs et les moyens de guérir l'âme humaine de l'époque technique. Son trésor, c'est le „depositum juvenescens", comme le dit S. Irénée. Les théologiens d'aujourd'hui semblent avoir oublié de faire la synthèse de la Révélation immuable, de leur Foi et des réalités terrestres qui sont éphémères. S. Augustin, S. Thomas, le Card. Mercier peuvent servir de modèles de l'audace chrétienne, selon le dicton: audaces fortuna iuvat.

Dans l'enseignement de l'Eglise, depuis quelques siècles, on met l'accent sur les vérités dogmatiques. L'aspect dynamique et „révolutionnaire" de la vérité chrétienne est sous-estimé. L'enfant apprend sourtout des formules. Mais les formules sont bonnes et nécessaires si on part d'une Réalité Vivante, Dieu révélé dans la Personne du Christ, Homme-Dieu. Autrement, les formules ne sont qu'un talisman.

L'homme d'aujourd'hui, grâce à ses découvertes et inventions, se hausse de plus en plus. C'est pourquoi, il veut un Dieu „supérieur". La conception d'un „Dieu Gendarme" ou „Distributeur des biens" l'irrite. Donc, la notion de Dieu doit être toujours purifiée. La Théologie qui est une science toute particulière, a pour tâche d'éviter les dangers et de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme. Malgré tous ses efforts, Dieu demeure l'Inconnu. Quelquefois, l'„athéisme" c'est la lutte contre la fausse conception de Dieu. Ex.: Péguy et Nehru.

L'ancienne apologétique, qui se servait du seul ar-

gument de miracle physique, c'est magni passus extra viam. Le miracle a son sens dans l'ensemble du fait chrétien. Comme thèse isolée, il perd sa valeur convaincante. D'où, il n'y a pas de voie exclusivement rationnelle dans la marche vers la Foi. La seule connaissance abstraite des vérités chrétiennes, semble être contradictio in adiecto. On ne connaît la Vérité qu'en „la faisant". La Vérité du christianisme doit être admise, du moins comme hypothèse de travail (Arbeitshypothese) et cela dès le début. L'incroyant est beaucoup plus sensible au témoignage chrétien qu'à sa doctrine abstraite. Dans les conversions au catholicisme, il y a toujours quelque personnage qui incarne la doctrine chrétienne au sens positif (Par ex K. Stern).

Le malheur de toutes les valeurs, c est qu'elles peuvent être déformées. Et la religion, cette valeur de valeurs, si elle est défigurée, c'est vraiment corruptio optimi pessima. Nos adversaires attaquent pour la plupart la religion défigurée (Marx et Freud).

Il faut montrer le christianisme comme le plein épanouissement de toutes les valeurs humaines. Tout ce qui est positif et bon, trouve son épanouissement dans le Christ. Stern a trouvé dans le christianisme la plénitude du Judaîsme. La Vie de S. Thérèse de Lisieux a été appréciée par le Chinois John Wou comme la plus positive et l'a converti.

L'athéisme est un mystère pour le chrétien et la Foi l'est pour l'incroyant. On ne s'entend qu'à travers les communs dénominateurs, qui sont aujourd'hui: d'une part, l'ennui, le dégoût et le désespoir, et d'autre part, le désir de faire du bien. Le dégoût de la vie montre que l'âme est vide de simulacres; la soif du bien, de la vérité, c'est la soif du Dieu Inconnu. In ne reste que la méthode de Jésus conversant avec la Samaritaine et S. Paul préchant le Dieu Inconnu aux Athéniens.

Chronique

mg: Vittorino Veronese sur les divergences parmi les catholiques 1365

mg: „De porte à porte" — „Door to door": une forme nouvelle de l'apostolat 1368

Przemysław Mroczkowski: L'itinéraire de C. S. Lewis. 1373

Zofia Abramowicz: L'autobiographie de C. S. Lewis 1377

mg: Church of England: ses difficultés actuelles 1383

Do P. T. Prenumeratorów miesięcznika „Znak"

Prosimy o wcześniejsze przesyłanie zamówień względnie wpłat na prenumeratę na rok 1960, jak również o zgłoszenie ewentualnie rezygnacji z prenumeraty, ponieważ Administracja — nie chcąc przerywać prenumeraty z braku terminowej wpłaty — wysyłać będzie nadal „Znak" dotychczasowym prenumeratorom. Wyjaśniamy zarazem, że wpłaty na prenumeratę na konto PUPiK „Ruch", Kraków, ul. Worcella 6, PKO Nr 4-6-777 lub w urzędach pocztowych stanowią odrębną formę prenumeraty od zgłoszonej w Administracji. W celu uniknięcia nieporozumień w dosyłce miesięcznika (podwójna przesyłka), prosimy o stałe trzymanie się jednej z tych trzech form prenumeraty.

Podajemy również do wiadomości, że miesięcznik „Znak" za grudzień 1959 wyjdzie prawdopodobnie w styczniu 1960. Zamówienia i wpłaty na r. 1960 (dotyczy to wyłącznie prenumeraty przez Administrację, konto PKO Kraków, Nr 4-9-831) wyjątkowo przyjmować będziemy jeszcze w terminie do 10 stycznia 1960 r.

Administracja miesięcznika „Znak"

TREŚĆ ZESZYTU

SŁOWO WSTĘPNE 1221
Ks. WINCENTY GRANAT: WIERZĘ W ŚWIĘTY KOŚCIÓŁ POWSZECHNY 1226
Ks. ANDRZEJ ZUBERBIER: KATOLICY WOBEC PROBLEMU ZJEDNOCZENIA 1243
EKUMENISTA: ŚWIATOWY RUCH EKUMENICZNY 1257
Ks. STANISŁAW NAGY SCJ: PERSPEKTYWY ZJEDNOCZENIA 1272
Ks. STEFAN MOYSA TJ: W POSZUKIWANIU JEDNOŚCI 1289
Ks. CZESŁAW BARTNIK: Z REFLEKSJI NAD PROTESTANTYZMEM 1300
JERZY NOWOSIELSKI: UWAGI O ROLI MALARSTWA W KOŚCIELE WSCHODNIM 1312
MIKOŁAJ W. GOGOL: ROZMYŚLANIA O BOŻEJ LITURGII 1329
ROGER AUBERT: Z PROBLEMÓW JEDNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
1. KOŚCIÓŁ ANGLIKAŃSKI 1331
2. PROTESTANCI AMERYKAŃSCY 1339
Ks. PIOTR MIROS MIC: PRZEDSOBOROWY RACHUNEK SUMIENIA 1347

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

mg: Vittorino Veronese o różnicach wśród katolików . 1365
mg: Od drzwi do drzwi 1368
PRZEMYSŁAW MROCZKOWSKI: Droga do światła 1373
ZOFIA ABRAMOWICZÓWNA: C. S. Lewis o sobie . 1377
mg: Trudności Church of England 1383
Résumé 1386

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES